E-Book

이을 호 역 | 현암학술문화연구소 보(補) 펼치는 페이지마다 동아시아 사상계의 두 커인 다산과 주자의 설전이 치열하다. 유교 경전의 주체적 한글화에 헌신한 이을호 선생은 다산의 《중용자잠(中庸自箴》》《대학공의(大學公議》》와 주자의 《중용·대학 장구(中庸·大學 章句》》를 대비하는 방법으로 《중용·대학》을 새롭게 썼다. 역자는 《중용》은 수기(修己)의 학이고 《대학》은 치인(治人)의 학이므로 차례로 읽을 것을 권한다.



キューシャ・ロナー

*본 문서에 대한 저작권은 사단법인 올재에 있으며, 이 문서의 전체 또는 일부에 대하여 상업적 이익을 목적으로 하는 무단 복제 및 배포를 금합니다.

copyright © 2012 Olje All Rights Reserved



올재의 꿈

올재는 지혜 나눔을 위해 2011년 9월 설립된 비영리 사단법인입니다. 예술과 문화 속에 담긴 지식과 교양을 널리 소개하고 향유함으로써, 격변하는 세상의 지향점을 찾고, 올바르고 창의적인 교육의 기틀을 마련하는 것이 올재의 꿈입니다. 특히 올재는 인문고전이나 문화예술을 접할 기회가 많지 않은 소외계층과 저소득층 청소년들을 위해 다양한 지혜 나눔의 계기와 기회를 마련하고자 합니다.

올재의 첫 번째 지혜 나눔은 인문고전입니다. 〈올재 클래식스〉는 최고 수준의 완역본을 부담 없는 가격에 보급합니다. 각 종당 5천 권을 발행하며 4천 권은 교보문고에서 6개월간 한정 판매합니다. 미판매된 도서와 발행부수의 20%는 복지시설, 교도소, 저소득층 등에 무료 기증합니다. 출간한 번역본은 일정 기간 후 올재 인터넷 홈페이지(www.olje.or.kr)에 게시합니다.

Share the wisdom. Change the world.



올재의 벗

《올재 클래식스》《한글 중용·대학》의 발행에 소요되는 제반 비용 상당액은 《올재 클래식스》의 지혜 나눔 취지에 적극 공감한 삼성의 도움으로 마련됐습니다. 국내 최대의 서점 교보문고는 〈올재 클래식스〉의 유통 지원에 도움을 주셨습니다. 코리아헤럴드와 헤럴드경제를 발행하는 (주)헤럴드는 출판인쇄와 교열을, 출판 디자인 전문기업인 캠퍼스헤럴드는 편집디자인을 도맡았습니다. 캘리그래퍼 강병인 님께서 표지 제호를 써 주시고, 교정의서국 손현 님께서 교정을 맡아 주셨습니다. 귀한 재능을 기부해 주신 두 분께 감사드립니다. 그리고 읽기 쉬운 글을 아낌없이 나누어 주신 故이을호 교수님께 깊은 감사를 전합니다. 더불어 선친의 귀한 번역본을 올재에서 펴낼 수 있도록 허락해 주신 이원태 님과 복간에 힘을 실어 주신 오종일 님께 고개 숙여 감사드립니다.

《올재 클래식스》 출간이 전국 곳곳에 인문고전 나눔으로 뜨겁게 이어지길 바랍니다. 올재의 첫 번째 지혜 나눔 〈올재 클래식스〉 출간에 많은 격려와 박수를 보내 주신 벗들께 다시 한 번 감사를 전합니다.

정기 후원과 일반 후원으로 올재의 지혜 나눔에 참여하세요. 올재의 벗들이 심은 작은 홀씨가 전국 곳곳에 인문고전의 꽃으로 피어납니다.

올재 후원함 | 예금주 사단법인 올재

국민은행 023501-04-184681 농협은행 301-0100-8607-71 신한은행 100-027-966986 우리은행 1005-401-996902 하나은행 162-910013-46904

후원 문의처 | 올재 사무국

- (t) 02)720–8278 (h) www.olje.or.kr (e) oljeclassics@olje.or.kr
- @oljeclassics www.facebook.com/oljeclassics

지혜 나눔을 함께 한 벗들







서문

필자는 오래 전부터 한글 사서(四書)를 한 묶음으로 만들어 보려 하였으나, 《한글 논어》, 《한글 맹자》를 낸 후로도 학교에서 소위 보직을 맡고 보니 좀처럼 틈을 낼 수가 없었다. 그러던 중 올봄에 2년의 굴레를 벗자마자 곧장 집필에 착수한지 석 달 만에 겨우 이 원고를 끝낸 것이다.

해제에서도 밝힌 바 있지만 본시 《중용》과 《대학》은 유가 철리(哲理)의 입문서라고나 할까? 본문이야 길지 않지만 그 뜻은 실로 헤아리기 어려우리만큼 깊은 것이다. 따라서, 그 깊이를 재고 따지는 시각에 따라서 해석을 달리할 수 있는 가능성은 얼마든지 있는 것이다. 그러나, 지금까지 어쨌든 주자설(朱子說)을 대종으로 삼아왔음에는 의심의 여지가 없다. 그것은 어쩌면 주자학을 존중한 우리나라의 역사적 풍토의 어찌할 수 없는 타성 때문이었는지도 모른다.

이와 같은 학풍에서, 필자가 특히 시도한 것은 주자로부터의 탈피요, 거기서 탈출할 수 있는 새로운 거점은 다산경학(茶山經學)이었음을 밝혀두지 않을 수 없다. 해설은 주자와 다산의 대결로 일관하여, 독자들 앞에 '날 것' 그대로 생생하게 선보일 수 밖에 없었다. 이로써 《중용》, 《대학》을 새로운 눈으로 볼 수 있는 계기가 마련되기를 기대하면서 序에 갈음한다.

1976년 6월 於無等山麓下 玄庵學人 書

《한글 중용ㆍ대학》 복간에 즈음하여

《한글 중용·대학》은 현암(玄庵) 이을호(李乙浩, 1910~1998) 선생이 1976년에 초간(初刊)한 것으로, 이는 《한글 논어》, 《한글 맹자》와 함께, 한글 사서(四書)의 완결편이다.

선생은 한국 유학사에서 '한국사상연구의 현대적 기반'을 이룩한 학자로 평가받고 있다.

그 까닭은 우리의 문화가 중국 문화의 일부가 아니며, 조선의 유학이 한국의 독자적 의식과 정신에서 이루어진, 고유한 가치를 지닌 것으로 재정립한 특징이 있기 때문이다.

이는 조선조를 지배하였던 주자학을 극복하고 한국 사상의 독자성을 밝혀 우리 문 화를 주체적으로 이해할 수 있는 길을 열어준 것이었다.

선생은 이러한 의식에서 유학 경전의 한글화를 이룩하였고, 중국 사상을 우리의 사상으로 재정립하여 한국인의 정서에 맞도록 옮긴 것이다. 따라서 이 책이 다산 의 《중용자잠》, 《중용강의보》, 《대학공의》, 《대학강의》의 정신에 기초하고 있는 이유를 이해하게 된다.

우리는 또한 이 책의 순서가 《대학》, 《중용》이 아니라, 《중용》, 《대학》의 차례로 엮은 점에 대하여도 관심을 기울일 필요가 있다.

선생은 《중용》과 《대학》을 성중(誠中)의 원리에서 발전한 수기치인(修己治人)의

학(學)으로 이해하였거니와 "《중용》은 수기(修己)의 학(學)이요 《대학》은 치인의학"(이 책의 해제 참조)에 해당한다는 점에서, 먼저 수기론(修己論)으로 《중용》을 제시하고 치인론(治人論)으로 《대학》을 설명한 것이다.

이를 보면 선생의 《중용》, 《대학》에 대한 독창적 견해를 알 수 있거니와 이러한 생각은 또한 주자의 《대학》을 먼저 읽고 《중용》을 나중에 읽어야 한다는 생각과는 상반된 견해인 것이다.

이에 선생의 학문과 정신을 계승하고자 하는 '현암학술문화연구소'에서 조그마한 보충을 더하여 비영리 사단법인 올재에서 펴내게 되니, 이제 이 책의 간행은 선생 의 학문과 정신을 담은 《이을호전서》 24권 9책과, 서세 백주년을 기념하여 펴낸 《현암이을호연구》와 함께, 선생을 보다 깊이 이해할 수 있는 중요한 자료가 될 것 을 의심치 않는다

이 책의 간행을 계기로 새로운 지혜를 갈망하는 현대인들에게 조그마한 보탬이 되기를 바라고, 또한 이러한 뜻을 이루도록 하여 준 출판사 임직원 제위께 사의를 드린다.

2012년 孟夏 문인(門人) 오종일 謹識

차례

| 서문 | | 5 |
|----------|----------|-----|
| 복간사 | | 6 |
| 해제 | | 9 |
| 주자 중용 서문 | | 19 |
| 한글 중용 | <u> </u> | 28 |
| 주자 대학 서문 | | 105 |
| 한글 대학 | | 114 |



해제

1. 《중용·대학》 원본에 대한 이해

《중용》과 《대학》은 다 같이 《예기》에 들어 있던 한 편의 글에 지나지 않았던 것을 송나라 때 정명도(程明道)·정이천(程伊川) 형제와 주자(朱子)에 의하여 뽑힌 바되어, 《논어》 · 《맹자》와 더불어 사서(四書)로 탄생하게 되었던 것이다.

《논어》와 《맹자》는 선진 시대(先秦時代)의 생생한 작품으로서 공자나 맹자의 모습이 거기서 약동하고 있음을 볼 수 있지만, 《중용》과 《대학》은 그것이 각각 자사(子思)와 증자(曾子)의 저술이라고 하기는 하지만 그것의 사실 여부는 자못 의심스러운 것이다. 《예기》 그 자체가 이미 한나라 때 이루어진 저술이고 보면, 《중용》과 《대학》만이 선진 시대의 작품이라고 우겨댈 아무런 근거가 없을 뿐만 아니라, 그것 자체의 문체와 거기에 담겨진 일부의 사상마저도 진한 시대 이후의 것임이 밝혀지고 있는 것이다.

《중용》과 《대학》의 저자 및 그 서술 연대는 주자만이 자사·증자설을 고집했을 뿐이요, 근세 학자들은 이를 의심하는 자가 많고, 《중용》만은 본래 옛 《중용》과 이를 해설한 후세의 중용설과의 합본임을 주장하는 이도 있기는 하지만, 어쨌든 《중용》 · 《대학》은 진한 시대에 정리된 유교 철학의 교본이라는 사실만은 시인해도 좋을 것이다. 그러므로 정다산은 다른 여러 고증학자들과 마찬가지로 《중용》과 《대학》의 저자가 자사와 증자라는 사실에 회의적인 태도를 가졌음에도 불구하고, 그책 속에 담겨진 사상만은 이를 중요시하여 《중용자잠》 · 《중용강의보》 · 《대학공의》라는 저술을 써내어 경학의 바탕을 체계적으로 정리했던 것이다. 그러므로 본《한글 중용 · 대학》에서 인용한 다산설은 모두 위에서 열거한 세 권 책에서 나오게된 것이다.

2. 《중용》 · 《대학》의 의의

《중용》과 《대학》이 정주학파에 의하여 표장(表章)되기는 하였지만, 그런만큼 중대한 문제점도 또한 그 때문에 일어났다는 사실을 지적하지 않을 수 없다.

첫째, 《대학》이라는 2,000자 미만(사실은 약 1,800자)의 작은 책자를 놓고, 동양 근세 철학의 양대 산맥을 이루고 있는 정주학파와 육왕학파가 서로 그의 학문적 입장을 달리하기에 이르렀다는 사실이다.

처음 《대학》에는 뒤섞임이 있다고 주장한 이는 정명도인데, 그 말에 근거하여 주자는 자기 나름대로 《대학보전(大學補傳)》을 저술하였고, 또한 《대학》 본문 중에 있는 친·신·명(親·身·命)의 세 글자를 신·심·태(新·心·怠) 또는 만(慢)으로 고쳐야 한다는 등 중대한 수정을 가함으로써 후일 시비의 씨를 뿌려 놓았던 것이다.

왕양명은 이에 이의를 내걸었으니, 그는 주자가 뒤섞였다고 하는 이른바 착간설(錯簡說)을 부인했음은 물론이요, 친민(親民)을 신민(新民)이라 개작하여야 한다는 설에 대하여도 찬성하지 않았음은 다시 말할 나위도 없다.

정다산도 학문적인 면에서는 양명학에 전적으로 기울지는 않았지만, 착간설을 부정하고 친 \cdot 신 \cdot 명(親 \cdot 身 \cdot 命)의 글자에 잘못이 없음을 주장하는 입장은 주자보다도 양명의 편에 기울고 있음을 보여주는 흥미로운 사실이 아닐 수 없다.

둘째, 송대 철학의 핵심은 그것이 바로 성리학이라고 할진대, 그 성리학의 기반은 바로 《중용》임을 말하지 않을 수 없다. 성리학은 그 첫머리에 쓰여진 천명지위성 (天命之謂性)의 성(性)을 '성즉리야(性卽理也)'라는 주를 단 데에서부터 시작된 것이다. 그 리(理)야말로 천리임은 다시 말할 나위도 없다.

왕양명은 그에 대하여 심즉리설(心創理說)을 주장하여 주자보다도 더 심학(心學)에 가까운 태도를 취하고 있는 것이다. 그런 중에서도 다산은 이에 대하여 어떠한 태도를 취하고 있는 것일까?

셋째, 《중용》 · 《대학》이 사서의 열에 끼이게 되자 주자는 "《대학》을 처음부터 끝

까지 꿰뚫어 안 연후에 《논어》와 《맹자》를 차례로 읽고 그것을 다 터득한 후에 《중용》을 읽는 것이 좋다"고 하였다. 이는 《대학》이 유학의 입문서라고 한다면, 《중용》이야말로 유학의 마지막 끝맺음이라고 할 수도 있다. 어느 사람은 《중용》을 소주역(小周易)이라고도 하는 만큼 《중용》은 아마도 유가 철리(哲理)의 서(書)라 해야 할는지 모른다. 그만큼 《중용》 · 《대학》이 차지하는 비중은 적지 않다고 보아야 할 것이다. 필자는 〈중용 사상의 전개〉 (《전남대학교 논문집》 제5집, 1960)에서 "先讀中庸 後讀大學說"을 제기한 바 있다.

3. 새로운 해석들

송·명 철학자들에 의하여 존중되어 온 《중용》과 《대학》은 대강 말하자면 그들의 철학적 근거를 마련하는 데 좋은 자료가 되어 왔다. 다시 말하자면 그들의 성리학 적 근거와 경세제민(經世濟民)을 위한 제왕학적 이론은 오로지 《중용》과 《대학》에 서 찾지 않을 수 없었고, 그것에 대한 각론이 다름 아닌 《논어》와 《맹자》라 해야 할 것이다.

그러나 이러한 사실들은 오직 송·명 학자들의 일방적인 해석으로서, 만일 그것이 《중용》과 《대학》의 본연의 모습이 아니라는 해석도 있을 수 있다면 어찌 될 것인가. 여기에 정다산의 《중용》과 《대학》에 대한 새로운 입장이 있는 것이다.

첫째, 다산은 《중용》을 성리학적 입장에서 다루지 않고 성중원리(誠中原理)의 학으로 간주하였다. 그리하여 《중용》이란 군자의 신독(慎獨)에 의하여 얻어지는 실천 윤리의 극치라 하였다. 그러므로 《중용》 그 자체가 이미 지극한 선(善)이 아닐수 없다. 동시에 그것은 또 인간의 지성(至誠)이 아닐수 없으며 그것이 바로 성인 (聖人)의 길이기도 한 것이다. 어찌 주자가 주장하듯 우주론적 천리학(天理學)으로 간주해도 좋을 것인가.

둘째. 《중용》이란 성리학이라고 하기 보다는 성명학(性命學)이라고 해야 할 것이

다. 인간의 성은 천명에 의하여 얻어졌을 뿐만 아니라 어쩌면 천명 그 자체가 인성이기도 한 것이다. 그러므로 인성대로 실천하는 그것은 바로 천명을 따르는 결과가되는 것이요, 천명을 따르는 그것이야말로 인간 본연의 길이기도 한 것이다. 그런점에서 다산은 《중용》은 천리라는 이법에 의존하는 학문이 아니라, 인격신(人格神)으로서의 상제천(上帝天)의 명령을 받드는 성명(性命)의 학이라 여기고 있다.

셋째, 이처럼 《중용》을 상제천의 명령을 받드는 성명의 학으로 풀이한 정다산은 《대학》의 명덕(明德)을 효·제·자(孝·弟·慈), 삼덕(三德)의 실천 윤리학으로 풀이한 점을 지적하지 않을 수 없다.

《대학》도 물론《중용》과 같이 성의 학으로서의 일면을 보여 주고 있지만, 주자가 명덕을 일러 허령불매(虛靈不昧)하여 모든 이치를 갖추고 있음으로써 만사에 응하는 자라는 주를 단 데 대하여, 다산은 "명덕은 효·제·자의 삼덕에 지나지 않는다"는 간결하고도 명쾌한 주를 달고 있는 것이다. 덕이란 하늘에서 얻어지는 것이 아니라 인간이 선(善)을 실천한 결과로 얻어지는 것이다. 인간의 선은 효·제·자가 그의 근본이 되는 것으로, 그것으로써 수신하고 제가하며 치국하고 평천하하는 것이다. 이처럼 유가 윤리는 가정 윤리의 사회적 확산을 기본 원리로 삼고 있는 것이다. 이렇듯 다산은 《중용》과 《대학》에 있어서 그야말로 근본적으로 새로운 해석을 내리고 있는 것이다. 그리하여 그는 《중용》과 《대학》은 결코 떼어서 생각할 수 없고, 거기에는 일관된 원리가 있으니 그것은 다름 아닌 성중원리(誠中原理)인 것이다

4. 성중원리

《중용》이나 《대학》은 형이상학이 아니라 인간학이다. 《중용》은 유가의 철학 개론이요, 《대학》은 유가의 정치학 개론이라고 하는 이도 있지만, 이것은 종래 정주학 파들이 다루던 견해를 뒷받침하는 것에 지나지 않는다. 새로운 해석에 의한다면,

《중용》과 《대학》은 결코 철학이니 정치학이니 하여 따로따로 구분해 볼 수 있는 것이 아니다. 오히려 손바닥의 앞뒤와 같아서 언뜻 보기에는 다른 것같이 보이지만, 그 안에서 흐르는 핏줄은 하나요, 그 속에 뻗어 있는 뼈도 한 줄기인 것이다. 그것이 다름 아닌 성중원리(誠中原理)라는 것이다.

성중원리라고 부르는 새로운 단어의 해설을 늘어놓자면 실로 장황한 이야기가 될 것이다. 그러나 이것을 한 마디로 말한다면 성중원리는 "인간이 하늘의 뜻을 받들 어 효제자와 같은 윤리적 행동을 꾸준히 실천하는 원리"라고나 할까. 어쨌든 성중 원리는 인간이 인간의 구실을 하면서 사람답게 사는 원리인 것이다.

본시 중용이란 책 이름인 동시에 그것은 인간의 행동 윤리인 것이다. 중이란 알맞음이니, 무엇이 알맞다는 것일까. 흔히 사람이란 슬기[知]가 지나치면[過] 행동[行]이 부실하고[不及], 행동이 과격한[過] 자는 지혜[知]가 부족[不及]하기 때문이니, 지혜와 행동에 서로 지나치거나 모자라는 점이 없는 것이 바로 알맞다[中]는 것이다. 이러한 알맞은 행동을 꾸준히[庸] 실천하는 것을 중용이라고 한다.

그런데 성(誠)이란 중용의 탈바꿈에 지나지 않는다는 사실을 우리는 알아야 할 것이다. 성(誠)은 언행의 일치를 의미한다는 점을 주목해야 할 것이다. 그 언(言)은 로고스요, 지언(知言)은 진리의 깨달음이니, 그것은 곧 지천명(知天命)의 지(知)이기도 한 것이다. 그러므로 다음과 같은 공식이 성립된다.

이러한 공식을 증명하기 위한 긴 설명은 여기서는 생략할 수밖에 없다. 그러나 이러한 원리에 의하여 다산은 《중용》과 《대학》을 하나의 성의 학으로 묶어서 다루었



으니, 《중용》을 성중원리의 총론이라 한다면 《대학》은 성중원리의 각론의 구실을 담당한 책이라 해도 좋을 것이다.

5. 수기치인의 원리

인간학을 다른 말로는 수기치인의 학이라고 할 수 있다. 인간이란 본시 고독한 존재이면서도 윤리적 관계 상황을 벗어나지 못하고 있는 것이다. 그러므로 인간은 윤리적 실존이기도 한 것이다.

인간은 '나'이면서도 '남'과의 관계를 떠나서 존재할 수 없기 때문에, 인간에게는 '나'라는 입장과 '남'과의 관계라는 두 가지 입장이 복합되어 있다고 할 수 있다. 곧 '나'라는 입장은 그것이 바로 수기의 입장이요, '남'과의 관계라는 입장은 그것이 바로 치인의 입장이다. 그러나 수기는 곧 치인을 위한 수기요, 치인은 또한 수기를 통하지 않고서는 안된다는 점에서 수기치인은 결코 분리해서 생각할 수 없는 것이다. 수기와 치인이 서로서로 상호 관계를 맺는 곳에서 비로소 전인적 인격을 갖춘 인간이 형성되어지는 것이다. 이러한 인격자를 일러 우리는 군자라기도 하고 성현이라기도 하고, 다산은 이를 목자라 한 것이다.

수기치인의 전인적 인격을 갖춘 군자는 달리 말해서 성중원리의 실천자이기도 한 것이다. 수기치인을 인간의 존재 형태라고 한다면, 성중원리는 인간의 행동 강령이라고 해야 할 것이다. 《중용》과 《대학》을 수기치인이라는 인간의 존재 형태에서 볼 때에는 《중용》은 곧 수기의 학이요, 《대학》은 바로 치인의 학인 것이다. 마치공자의 《논어》를 수기군자(修己君子)의 학이라 한다면, 《맹자》는 보다 더 정경학적(政經學的)이란 점에서 현자(賢者)의 치평(治平)의 학과 비교할 수도 있을 것이다. 그러나 그 속에서 흐르고 있는 '나'와 '남'과의 행동 규범은 성중원리라는 하나의 길로 일관되어 있음을 알아야 할 것이다.

《중용》과《대학》이 수기치인의 각각 한 쪽씩을 맡고 있다는 점에서 생각한다면, 그것은 오로지 한 권 책으로 묶어 버려야 할는지 모른다. 《중용》에서는 천명·신 독·성·성(天命·愼獨·誠·聖)이 주의 깊게 다루어지고 있다. 이는 천명 앞에 우뚝 선 한 인간의 경건한 모습인 것이다. 《대학》에서는 효·제·자(孝·弟·慈) 라는 인간의 윤리적 행동이 수기·제가·치국·평천하(修己·齊家·治國·平天下)라는 치인의 세계에서 어떠한 구실을 하는가를 우리들에게 가르쳐 주고 있다. 실로 인간은 하늘 앞에 서있기 때문에 홀로 있을 때라도 삼가야 하고, 인간은 사람들 속에서 살고 있기 때문에 집안을 정제하고 나라를 다스리고 천하를 태평하게 해야만 하는 것이다. 어느 한 쪽도 버릴 수 없는 것이 바로 인간이라고 한다면, 우리는 《중용》과 《대학》의 어느 한 쪽도 버릴 수 없는 것이다. 수기치인의 학으로써 《중용》과 《대학》을 '하나'로 다루게 될 때 비로소 《중용》과 《대학》은 제구실을 다하게 될 것이다.

6. 다산의 《중용》

주자의 성리학적 《중용》과는 달리 다산의 《중용》은 아주 새로운 경지를 개척하였다. 그 중 몇 가지 중요한 골자를 추리면 다음과 같다.

첫째, 중용을 정주(程·朱)의 천리(天理)의 학에서 천명(天命)의 학으로 바꾸어 놓았다. 도의 근원을 천리에 두느냐 천명에 두느냐에 따라 그의 존재론적 근거가 달라지는 것이다. 천리는 하나의 이법으로서 무신론적이지만, 천명은 '하나님의 말씀'으로서 유신론적인 것이다. 이 하늘의 명령은 윤리적 천명이니만큼 신의 율법이기도 한 것이다.

둘째, 따라서 다산은 정주학에서처럼 성(性)도 천리가 아니라 "마음이 기호하는 바 [心之所嗜好]"라는 감성적인 해석을 내렸고, 이러한 감성적인 생김새를 따져 보면 호선오악(好善惡惡)하고 호덕치오(好德恥汚)하는 품이 천명을 따르는 태도 바로 그것이라는 것이다. 그리하여 다산은 천명이 인간 속에 들어 있는 그것이 바로 인성이라고 주장한다. 그러므로 도심(道心)은 천명이 깃들여 있는 성의 다른 모습이기도 한 것이다.

셋째, 이러한 유신론적 인성론으로서는 '눈으로 보이지 않고 귀로 들을 수 없는 세

계'를 문제삼지 않을 수 없다. 그런 까닭에 홀로 있을 때를 더욱 삼가는 신독(愼獨) 은 곧 종교적인 기도의 세계에서처럼 두려워하며 조심해야 하는 경지인 것이다. 이 점에서 《중용》은 유교를 종교적인 신앙의 경지로 끌어올리고 있는 것이다.

넷째, 다산의 《중용》은 성중원리의 학임을 강조하고 있다. 다시 말하면 신독 사상에서 종교적 경지를 개척하였고, 성중원리로 인간의 윤리적 규범을 분명히 보여주었다. 이는 종교와 윤리란 다름 아닌 인간이 인간다운 구실을 실천함에 있어 가장 요긴한 두 기둥이 되기 때문이다.

이제 다산의 《중용》은 천명-신독-성중원리라는 공식에 의하여 새로운 인간상을 형성하였고, 그것은 윤리적 종교라는 차원에서 이해되는 인간학임을 보여 주고 있 는 것이다.

다산은 그의 《중용자잠》과 《중용강의보》라는 두 저술을 통하여 반정주학적(反程朱 學的)입장을 분명히 함과 동시에, 수기치인의 실천 윤리학을 확립함으로써 《중용》 으로 하여금 그의 본래적인 면모를 갖추게 하는 새로운 모습을 가다듬어 놓았던 것이다.

7. 다산의 《대학》

다산은 《대학》을 이해하는 데 있어 《중용》처럼 새로운 경지를 개척하였다. 그 특징 을 들면

첫째, 명덕을 효·제·자 삼덕으로 해석하였으니, 이는 맹자도 "요순의 도는 효제일 따름이다"라고 하였고, 《논어》에서도 "효제는 인(仁)의 근본이다" 했듯이, 대학이란 허령(虛靈)된 인간의 심성을 따지는 철학이 아니라 자신의 선을 실천해야 하는 인간학인 것이다. 여기서 명덕은 효·제·자라는 윤리적 행동 규범임을 밝힌, 다산의 새로운 입장이 있는 것이다.

둘째, 위에서도 지적한 바 있거니와, 다산은 정주학파들이 주장하는 《대학》의 착

간설을 그대로 받아들이지 않았을 뿐만이 아니라 친 · 신 · 명(親 · 身 · 命)이 잘못 쓰여졌다는 설마저 받아들이지 않았다. 신(身)을 심(心)으로 고치려고 한 정주학파들의 그릇된 해석에 대하여, 다산의 신(身)이란 정신과 형체가 미묘하게 합치된 것이라는 해석은 인간을 영육일치(靈肉一致)로 이해한 것이니, 이는 인간을 실체적이며 생동적인 생명체로 본 점에서 주목해야 할 것이다.

셋째, 《대학》의 물(物)은 《중용》과 《대학》을 일관한 물임을 강조하고 있다. 《중용》에서 "지성(至誠)이란 물의 끝이요 처음이다"라 하기도 하고, "지성(至誠)이 아니면 물도 없다"라 하기도 한 그 물은 《대학》에서의 "물에는 본과 말이 있다"고 한 그물이기도 하려니와, 격물치지(格物致知)의물이기도 하다는 것이다. 그러면 그물은 어떠한물일 것인가. 정주학파들은 이물이야말로 주자의 《대학보전》에서 "즉물이궁기리(即物而窮其理)"라 하고, "천하지물막불유리(天下之物莫不有理)"라 하는 등 천하 만물의물로 해석하였지만, 다산의 이물은 구체적으로의 ·심·신·가·국·천하(意·心·身·家·國·天下)로, 우리가성·정·수·제·치·평(誠·正·修·齊·治·平)해야하는 대상물로의물이라는 것이다. 이는 소위 개연적인일반적물이 아니라 국한된 대상물이 된 것은 다산의 새로운 발견이라하지않을 수 없다.

다산의 《대학공의》는 이러한 문제들을 체계적으로 풀어 주고 있는 것이다.



주자 중용 서문

《중용》은 어찌하여 지어지게 되었는가. 자사께서 도학의 전승이 끊어질까 걱정하여 저작하신 것이다.

中庸 何爲而作也 子思子1 憂道學2之失其傳而作也

[주석]

- 1 子思子: 공자의 손자. 이름은 伋.
- 2 道學:堯·舜·禹·湯·文·武·周公·孔子之道.

대개 아득한 옛날부터 성스럽고 신령된 분이 하늘의 뜻을 이어 제왕의 자리에 나아 자으므로 도통의 전승이 이로부터 이루어졌던 것이다.

蓋自上古 聖神3繼天立極4 而道統之傳 有自來矣

[주석]

- 3 聖神: 신성한 인물.
- 4 立極: 立皇極. 왕위에 오르다.

그것이 경서에 나타난 바로는 "진실로 그 중을 잡으라"하였으니 요임금이 순임금에게 전해 준 말이다. "인심은 오직 위태롭고 도심은 오직 은미한 것이니 오직 정밀하고 오직 한결같아야 진실로 그 중을 잡으리라"하였으니, 순임금이 우임금에게 전해 준 말이다. 요임금의 한 마디 말이 극진하고 지극하지만 순임금이 거기에다세 마디 말을 다시 더 보탠 것은 저 요임금의 말도 반드시 이와 같이 된 연후에야 겨우 가까이 될 수 있을 것임을 밝힌 것이다.

其見於經 則允執厥中⁵者 堯之所以授舜也 人心惟危 道心惟微 惟精惟一 允執厥中者 舜之所以授禹也 堯之一言 至矣盡矣 而舜復益之以三言者 則所以明夫堯之一言 必如是而後 可庶幾也

[주석]

5 允執厥中:《書經》、〈大禹謨〉의 글.

대개 이를 논하여 본다면 마음이 허령하고도 지각이 있는 것은 다 같이 하나일 따름인데, 인심과 도심의 다름이 있다고 생각하는 것은 그것이 혹은 형기의 사사로 움에서 생겨나기도 하고, 혹은 성명의 올바른 데에 근원하여, 그를 지각하게 되는 까닭이 같지 않은 것이니, 이러므로 혹 위태로워 안정되지 않으며, 혹 미묘하여 보기가 어려운 것이다.

蓋嘗論之 心之虛靈知覺 一而已矣 而以爲有人心道心 之異者 則以其或生於形氣之私 或原於性命之正 而所以爲知覺者不同 是以 或危殆而不安 或微妙而難見耳 [주석]

6 虚靈知覺:人心・道心의 공동 속성.

7 人心道心:人心-形氣之私-危殆而不安,道心-性命之正-微妙而難見,

그러나 사람으로서는 이 형기를 갖지 않은 자는 없으므로 비록 가장 슬기로운 사람이라도 인심이 없을 수 없으며, 또한 이 성명을 갖지 않은 자는 없으므로 비록 아주 어리석은 사람이라도 도심이 없을 수 없다. 이 두 가지는 마음속에서 함께 섞여 있는데, 이들을 다스릴 줄 모르면 위태로운 자는 더욱 위태롭게 되고, 은미한 자는 더욱 은미하게 되어, 천리의 공정함도 저 인욕의 사사로움을 이겨낼 길이 없을 것이다.

然人莫不有是形 8 故雖上智 9 不能無人心 亦莫不有是性 10 故雖下愚 11 不能無道心 二者 12 雜於方寸之間 而不知所以治之 則危者 13 愈危 微者 14 愈微 而天理之公 15 卒無 以勝夫人欲之私 16 矣

[주석]

8 是形:形氣之私.

9 上智:聖.

10 是性: 性命之正.

- 11 下愚:凡夫.
- 12 二者: 人心· 道心.
- 13 危者: 人心.
- 14 微者: 道心.
- 15 天理之公: 道心
- 16 人欲之私:人心.

정밀하면 저 두 가지 마음의 사이를 살펴 서로 섞이지 않을 것이요, 한결같으면 그가 지닌 본심의 바른 점을 지키어 떠나지 않을 것이다. 이 점을 일삼되 조금도 틈이 나지 않도록 하여 반드시 도심으로 하여금 항상 자신의 몸의 주인이 되게 하고, 인심은 매양 그의 명령을 듣도록 한다면, 위태로운 자는 안정하게 되고 은미한 자는 나타나게 되어 동작과 말씨에 저절로 과불급의 차이가 없게 될 것이다.

精 17 則察夫二者之間而不雜也 $-^{18}$ 則守其本心之正而不離也 從事於斯 19 無少間斷 必使道心 常然一身之主 20 而人心每聽命 21 焉 則危者安 微者著 而動靜 22 云爲 23 自無 渦不及之差 24 矣

[주석]

- 17 精:惟精.
- 18 一:惟一.
- 19 於斯:於精一.
- 20 主:主宰.
- 21 聽命:聽道心之命.
- 22 動靜: 行動學止.
- 23 云爲:云謂.
- 24 無過不及之差:中.

저 요·순·우의 세 임금은 천하에서도 큰 성인이요, 천하를 서로 전해 주는 일은 천하에서도 큰 일이니, 천하의 위대한 성인이 천하에서의 큰 일을 실행하시되, 그 들이 주고 받을 때 정녕코 경계하는 말이 불과 이 같을 따름이었으니, 천하의 이치 에 이보다도 더한 것이 있겠는가.

夫堯舜禹 天下之大聖也 以天下相傳²⁵ 天下之大事也 以天下之大聖 行天下之大事 而其授受之際 丁寧告戒²⁶ 不過如此 則天下之理²⁷ 豈有以加於此哉

[주석]

25 以天下相傳:王位繼承.

26 丁寧告戒:允執厥中.

27 天下之理:天理.

이와 같이 된 이래로 성인들이 서로 계승하시니, 성탕·문·무왕은 군왕이 되고, 고요·이윤·부열·주공·소공 등은 신하가 되어, 이미 모두 이것으로써 도학의 정통을 삼으셨다.

自是以來 聖聖相承 若成湯²⁸文武²⁹之爲君 皐陶伊³⁰傳³¹周召³²之爲臣 旣皆以此³³ 而接夫道統之傳

[주석]

28 成湯: 殷나라 湯王.

29 文武: 문왕 · 무왕.

30 伊:伊尹.

31 傅: 傅說.

32 周召: 周公·召公.

33 以此:以允執厥中

우리 선생님 같으신 분은 비록 그 지위는 얻지 못했다 하더라도, 지나간 성인들의 뜻을 이어 받으시고 다가오는 학자들의 길을 열어 주신 이유로 해서 그의 공적이 도리어 요순보다도 뛰어난 점이 있었다. 그러나 그 당시에 있어서는 그를 만나보고 알게 된 자중 오직 안자와 증자가 전한 것이 그의 으뜸이 되었다.

若吾夫子³⁴ 則雖不得其位 而所以繼往聖 開來學 其功 反有賢於堯舜者 然 當是時 見 ³⁵而知之者 惟顔氏³⁶曾氏³⁷之傳 得其宗

[주석]

34 吾夫子: 공자.

35 見:會見.

36 顏氏: 顏淵.

37 曾氏: 曾參.

증자가 다시 전하여 다시 선생님의 손자인 자사에 이르러서는 성인과의 거리도 멀어졌고 이단이 일어났던 것이다. 자사는 더욱 오래될수록 더욱 그 진리를 잃어버릴까 두려워하였다. 이에 요순 이래 서로 전해 내려 오는 뜻을 추리하여 근본으로 삼고, 평소에 들은 스승의 말을 바탕으로 하여, 다시금 이를 연역하여 이 책을 만들어 후학들에게 가르쳐 주시니, 대개 그의 걱정하는 바가 깊었기에 그의 말이 간절하였고, 그의 근심하는 바가 멀었기에 그의 말씨가 자상하였던 것이다.

乃其曾氏之再傳 而復得夫子之孫子思 則去聖遠而異端³⁸起矣 子思懼 夫愈久而愈 失其真也 於是 推本堯舜以來相傳之意 質以平日所聞父師之言 更互演繹³⁹ 作爲此 書 以詔後之學者 蓋 其憂之也深 故 其言之也切 其慮之也遠 故 其說之也詳 [주석]

38 異端: 楊朱・墨翟 등.

39 演繹: 부연하여 그 뜻을 밝힌다.

그가 '천명'이니 '솔성'이니 한 것은 곧 도심을 이른 말이요, 그가 '택선'이니 '고집'이니 한 것은 곧 유정유일을 이름이요, 그가 '군자는 시중한다' 한 것은 곧 집중을 이른 말이니, 세대가 뒤진 지 천 년이 넘지만 그 말이 다르지 않되 부절을 합치듯하니, 앞 성인들의 글을 두루 골라서 강령을 모으되 깊은 뜻을 밝혀낸 품이 이처럼 분명하고 극진한 자 일찍이 없었다.

其日 天命率性 則道心之謂也 其日 擇善固執 則精一⁴⁰之謂也 其日 君子時中 則執中 ⁴¹之謂也 世之相後 千有餘年 而其言之不異 如合符節⁴² 歷選前聖之書 所以提挈綱 維 開示蘊奧 未有若是其明且盡者也

[주석]

40 精一: 惟精惟一.

41 執中: 允執厥中.

42 符節: 신표로 옥이나 뿔을 두 쪽으로 쪼개서 서로 나누어 가진 후 필요한 때 합쳐 본다.

이로부터 다시 또 전하여 맹자가 얻으니, 능히 이 책의 뜻을 천명하여 앞서 성인들의 도통을 계승하더니, 그가 세상을 떠나게 되자 드디어 그의 전함이 끊어진 것이다. 自是 而又再傳 以得孟氏⁴³ 爲能推明是書 以承先聖之統 及其沒⁴⁴而遂失其傳焉 [주석]

43 孟氏: 孟軻.

44 其沒:孟子沒世.

곧 우리 도가 기탁하고 있는 곳이란 언어 문자의 사이를 넘어서지 못하고 있으며, 이단적 학설이 날로 새롭고 달로 무성하여, 노자나 불자의 무리들이 나오기에 이 른즉 더욱 근리한 듯하나 크게 진리를 문란시켰다.

則吾道之所寄 不越乎言語文字之間 而異端之說 日新月盛 以至於老佛⁴⁵之徒出 則 彌近理而大亂真矣

[주석]

45 老佛: 老子·佛子.

그러나 다행히 이 책이 없어지지 않았으므로 정자 형제가 나와 상고하여 얻은 바가 있게 되어, 천 년 동안 전해 오지 않던 도의 서통을 이었고, 근거하는 바를 얻어 두 학파의 그럴 듯하면서도 잘못된 데가 있음을 물리치니, 무릇 자사의 공적이여기서 크다고 할지라도 정자가 아니드면 또한 그 말로 말미암아 그의 마음을 얻을 수가 없었을 것이다. 애석하도다. 그가 설명한 것은 전하지 않는다.

然而尚幸此書之不泯 故 程夫子⁴⁶兄弟者出 得有所考 以續夫千載不傳之緒 得有所據 以斥夫二家⁴⁷似是之非 蓋子思之功 於是爲大 而微⁴⁸程夫子 則亦莫能因其語而得其心也 惜乎 其所以爲說者不傳

[주석]

46 程夫子: 程顥(明道) 程頤(伊川) 형제.

47 二家:老佛. 48 微:否定詞.

그런데 석씨가 모아서 만든 책 속에 겨우 그의 문인이 기록한 것이 나오고 있다. 이러므로 대의는 비록 분명하나 미묘한 말뜻은 아직 분석되어 있지 않고, 그들의 문인들이 제 각기 논술함에 이르러서는 비록 자세하고 극진하게 발명한 점이 많기 는 하지만, 그러나 스승의 설을 배반하면서 노불에 깊이 빠진 것도 있는 것이다. 而凡石氏⁴⁹之所輯錄 僅出於其門人之所記 是以 大義雖明而微言未析 至其門人所 自爲說 則雖頗詳盡而多所發明 然 倍⁵⁰其師說⁵¹而淫⁵²於老佛者亦有之矣

[주석]

49 石氏: 石敦.

50 倍:背.

51 師說:程子之說.

52 淫:耽溺.

나는 젊었을 때부터 일찍이 이 책을 받아 읽으면서 몰래 의심을 품고 이리저리 깊은 생각에 잠긴 지가 어느덧 여러 해가 되었는데, 어느 날 아침에 환하게 그의 요령을 얻은 듯하였다. 그 연후에 이에 감히 여러 학설을 모으고 그 설들을 절충하여이미 《중용장구》한 편을 저술하여 뒤에 오는 군자를 기다리고, 한두 사람 뜻을 같이 하는 이와 다시 석씨의 책을 가지고 그 중 번거롭고 문란한 구절은 산정하여이름하여 《집략》이라 하였으며, 또 일찍이 변론하여 취사한 바 있는 뜻을 기록하여따로 《혹문》이라 하여이를 그 뒤에 붙였다.

熹⁵⁸ 自蚤歲 卽嘗受讀⁵⁴而竊疑之 沈潛反復 蓋亦有年 一旦恍然 似有得其要領者 然後 乃敢會衆說而折其衷 旣爲定著章句⁵⁵一篇 以俟後之君子 而一二同志 復取石 氏書 刪其繁亂 名以輯略⁵⁶ 且記所嘗論辨取舍之意 別爲或問 以附其後

[주석]

53 熹: 朱子의 이름. 自稱.

54 受讀:受中庸書讀.

55 章句:中庸章句.

56 輯略:石氏書輯略.

그런 뒤에 이 책의 뜻이 간추려지고 풀렸으며 맥락이 뚫리니, 자세함과 간략함이 서로 관련되고 큰 것과 작은 것이 모조리 들추어졌다. 무릇 여러 학설의 같고 다름 과 얻은 바와 잃은 바가 또한 모조리 분명하게 되어, 각각 그의 깊은 뜻이 남김없 이 캐내지게 되었으니, 비록 도통의 전승에 감히 함부로 논의할 수 없으나, 그러나 초학자들이 혹 취할 데가 있다면 또한 아마도 높은 데 오르거나 먼 데를 가는데 하 나의 도움은 되지 않을까 여겨질 따름이다.

然後 此書之旨 支分節解 脈絡貫通 詳略相因 巨細畢舉 而凡諸說之同異得失 亦得以曲暢旁通 而各極其趣 雖於道統之傳 不敢妄議 然 初學之士 或有取焉 則亦庶乎⁵⁷行遠升高之一助云爾

[주석]

57 庶乎:庶幾.

순희 기유 삼월 무신일 신안 주희는 쓰노라.

淳熙58 己酉59 春三月 戊申 新安 朱熹序

[주석]

58 淳熙: 南宋孝宗年號.

59 己酉:1189년.



한글 중용

하늘의 명령 그것을 일러 성이라 하고, 성대로 따르는 그것을 일러 길이라 하고, 길을 닦는 그것을 일러 가르침이라 한다.

天命1之謂性2 率性3之謂道修道4之謂敎5

[주석]

- 1 天命: 命은 명령이요, 天은 神格을 갖춘 上帝天이다. 의인화된 天의 명령이니, 윤리적 절대선의 명령이 아닐 수 없다.
- 2 性: 인성. 그러나 상제천이 命賦한 자로서 절대선의 人間內 存在者다. 따라서 천명의 人間內 存在者로서의 별칭이랄 수도 있다.
- 3 率性:性대로 따름은 곧 천명을 따름을 뜻한다. 인성은 곧 천명 바로 그것이기 때문이다.
- 4 修道: 道는 일상적 규범이지만 率性에서 얻어진 것이니 그것은 천명에 의하여 얻어진 인간 생활의 규범인 것이다. 곧 수도란 규범을 준수해야 하는 인간적 노력이다.
- 5 教: 敎人의 敎로서 천하가 다 같이 천명의 인도를 걷도록 해 줌을 의미한다.

[평설]

이 구절은 〈中庸〉 첫 장의 첫 구로서 중용 철학 사상의 총집약구이기도 하다. 이 구절의 철학적 해석 여하에 따라서 학파들의 입장이 달라진다. 정주학파에서는 '性即理'라 하여 성을 천리로 여겼고, 다산은 天命卽性으로 여겨 性命一如로 간주하였으니, 이로써 정주의 성리학과 다산의 性命學이 갈린다. 命・性・道・敎의 四元은 윤리적 인간상의 총체다. 이를 분석하면 종교[天命]・철학[人性]・윤리[人道]・교육[敎]으로 나누어지지만, 이를 종합하면 유교적 인간의 전인적 인격으로 표상된다. 기독교 사상에 견준다면, 命은 神의 誠命이요, 性은 天命이 깃들인 眞理[truth]요, 道는 길[way]이요, 敎는 生命[life]이다. 여기서 천명은 性・道・敎를 일관하는 자이다. 그러므로 이는 유신론적이다. 그럼에도 불구하고 주자는 그의 〈中庸章句〉 性의 註에서 "天이 음양오행으로 만물을 化生하게 할 제, 氣로써 形相을 이루게 하고 理를 또한 거기에 부여하였느니라. 그것은 마치 명령한 것과 같다. 이에 인물이 날 때 제 각기 命賦받은 바 理에 따라서 五常의 德에 健順하게 되는 것이니, 이른바 性인 것이다"하였는데, 이는 性을 오로지 易理와 理氣로 설명한 자이니, 여기서는 상제천의 자취를 찾을 길이 없음이 분명하다. 그런데 다산은 그의 〈中庸自箴〉에서 이 구절을 다음과 같이 설명하고 있다. "'天性' 두 글자는 〈書經〉〈西伯戡黎〉에서 처음 쓰여졌는데 '性'字의 본 뜻에 의거하여 말한다면 性이란 마음이 즐거하는 것이니 천명의 性도 또한 즐거하는 것으로 설명할 수 있다. 대개 사람이 이미 태어났다 하면 하늘은 거기에 靈明하고 형체가 없는 것을 命賦해 주니, 그것의 됨됨으로 말하면 뺨을

즐기고 惡은 미워하며 德은 좋아하되 더러움을 부끄럽게 여기나, 그러기에 성이라 이르며 그러기에 이를 性善이라 이르는 것이다. 性이란 이미 이와 같으므로 거스르지도 말아야 하며 휘어잡지도 말아야 하며, 오직 모름지기 그대로 따르며 하자는 대로 들어주어야 한다. 나서 죽을 때까지 그대로 좇아가야 하나, 이를 일러 길이라 하는 것이다. 단, 길이란 그것의 됨됨이는 버려둔 채 손질을 하지 않으면 가시덤불이 빡빡하게 가득 차 행방을 찾지 못하게 된다. 그러므로 반드시 길 닦는 벼슬아치가 있어 이를 손질하며 길을 터 줌으로써, 길손으로 하여금 갈 길 몰라 헤매지 않도록 해야 한다. 그런 연후에야 바야흐로 갈 곳까지 가게 될 것이나, 聖人이 大衆을 敎導하는 품이란 이와 비슷하므로 이를 敎라 이르는 것이다. 敎란 길을 손질해 주는 그것인 것이다."

다산은 여기서 천리 대신에 靈明無形之體로서의 상제천을 설정하였으며, 성리설 대신에 性嗜好說을 내세우고 있음을 지적할 수 있다. 性命一如論의 입장에서는 性之嗜好는 곧 天命之嗜好요, 天命之嗜好と 바로 樂善惡惡하며 好德恥汚합이다. 그러므로 性善하다는 것이다.

다산은 이 점을 다음과 같이 더욱 자세하게 설명하고 있다. "天이 生을 부여해 주자마자 이 命도 있게 마련이요, 또 살고 있는 동안에는 시시각각 이 命은 계속되고 있는 것이다. 天은 차근차근 말로 타이를 수는 없다. 못하는 것이 아니라 天의 말씀은 道心에 깃들어 있으니, 도심이 경고하는 것은 皇天이 命戒하는 거나 다를 바 없다. 남은 듣지 못하더라도 나만은 홀로 똑똑히 들을 수 있으니, 이보다 자세할 데 없고 이보다 嚴할 데 없이, 가르치듯 깨우쳐 주듯 하니, 어찌 거저 차근차근 타이를 따름이겠는가. 일이 善함이 아닐 때는 도심은 이를 부끄럽게 여긴다. 부끄럽게 여기는 마음이 솟아나는 것은 천명이 조심스레 타이르는 그것인 것이다. 행동이 善하지 않을 때는 도심은 이를 후회할 것이다. 후회하는 마음이 솟아나는 것은 천명이 조심스레 타이르는 그것인 것이다. 옛 시에 '하늘이 민중을 유도하되 질나발 불 듯 하니라' 하였으니, 이를 두고 이른 말이 아니겠는가. '상제를 대하되 오직 마음속에 있을 뿐'이라 한. 것도 바로 이 때문이다. 천명을 圖錄에서 구하는 것은 허황한 異端 邪術이요, 천명을 본심에서 구하는 것은 聖人이 하늘을 뚜렷하게 섬기는 길이다"하였으니, 이것이 다산의 天命寄在道心說로서 도심이란 性의 별칭일 따름이다. 이는 천명이 人性안에 존재하는 것을 도심이라 이른다 함이 더욱 적절한 설명이 될는지 모른다. 다산의 心學은 이에 이르러 비로소 皇天의 계시를 듣는 信仰的 心學이 된 것이다. 그런데 주자는 왜 음양오행으로 천리를 설명하려 하였던가. 그는 상제천을 부인했기 때문이다. 그러나 다산은 음양오행마저 다음과 같이 비판하고 있다. "음양이라는 이름은 日光이 비치거나 가리울 때 생긴 것이다. 해가 감추어지면 陰이라 이르고 해가 비칠 때는 陽이라 이르니, 본래 체질은 없고 다만 명암이 있을 따름이다. 원래 만물의 부모라 여길 수는 없다. 北은 저절로 북극이기 때문에 南으로 남극에 이르는 것이다. 천하 만국이 혹 東이기도 하고 西이기도 하여 해가 뜨고 지고 시각은 하나도 같은 때가 없으나. 그들이 얻는 음양의 數量은 만국이 똑같이 추호도 다를 바 없다. 이 때문에 밤낮이 되고 이 때문에 추위와 더위가 되는 것이다. 그들이 얻는 시각도 골고루 나누어지므로 聖人이 易을 만들 적에 음양으로 對待하게 하니, 그것이 천도가 되고 易道가 되었을 따름이다. 음양에 어찌 일찍이 체질이 있었겠는가……."

음양이란 본시 化生萬物할 수 있는 능력을 갖춘 자가 아님이 분명한 것이다. 率性의 率을 혹자는 統率 領率로 간주하여 천성을 제어한다 하기도 하나, 그것은 拂逆天命이 되는 것이니, 잘못된 해석이 아닐 수 없다. 이는 성악설에 빠지는 결과를 빚게 될 것이다. 솔성이란 循天命일 따름인 것이다.

길이란 잠시도 따로 떨어질 수 없으니, 따로 떨어질 수 있다면 길이 아니니라. 道也者⁶ 不可須臾⁷離也, 可離 非道也

[주석]

- 6 道也者:命·性·道·教四元 중의 —道이기 때문에 다른 三者(命·性·教)와의 연관성에서 따로 떨어질 수 없는 道이다. 그러므로 이 道는 命·性·道·教의 총칭으로서의 道라 해야 할 것이다.
- 7 須臾: 잠시. 찰나. 絶對的 同時性.

[평설]

道에 대해서도 주자와 다산은 서로 다른 해석을 내리고 있다.

주자는 "道는 길路이다. 인물은 각기 그의 性이 생긴 自然 그대로 따른다면 그가 날마다 하고 있는 사물 사이에는 각기 당연히 行해야 할 길이 없지 않은 것이니, 이것이 바로 道라 이르는 것이다"라 하였고, 또 "道란 날마다 하고 있는 사물이 당연히 行해야 하는 理이니, 모두 性의 德이면서 心 중에 갖추어 있는 자"라 하였으니, 그것은 性之自然에 의한 當行之理요, 心性중에 갖추어진 도리인 것이다. 그렇다면 이는 性과 道와의 한계가 불분명하게 된다.

그러므로 다산은 이를 다음과 같이 비판한다.

"길이란 사람이 걸어다니는 것이다. 그러므로 공자는 '누구나 들고 날 때 문을 거치지 않을까마는 왜이 길로 가려고 하지 않을까' 하였으니, 분명히 사람이 걸어다니는 것을 길이라 한 것이다. 나면서 죽을 때까지 이 한 길을 걸을 따름이다. 만일 본성의 德이 내 마음속에 갖추어진 것이라 한다면 이는 性도 또한 道일 것이요, 心도 또한 道일 것이니, 뒤섞여져 분간할 길이 없고 어디로 가야 할지 방향도 찾을 길 없다. 하물며 物치고 道를 갖지 않은 자 없다 한다면 금수나 초목도 또한 다 道를 갖고 있는 셈이 된다. 《中庸》이라는 한 권 서적이 사람을 가르칠 뿐만 아니라, 그로써 금수도 가르치고 초목도 가르친 연후에 道의 전체가 비로소 전부 갖추게 될 것이니, 어찌 실제적 情狀과는 면 학설이 아니겠는가"

길이란 도리이기 이전에 실천궁행 그 자체를 말한 것이다. 그러므로 다산은 이 점을 다음과 같이 더욱 분명히 하고 있다.

"道란 여기서 저기까지 가는 길이다. 도심이 하라는 대로 따라서 앞으로 나아가되 殀壽를 의심치 않고 그칠 곳에서 그치는 그것을 道라 이른다. '나면서 떠난 길이 죽어서야 다다르니 책임은 무겁고 갈 길은 멀다' 함은 이를 두고 이른 말이 아닌가. 요즈음 사람들이 천하를 경륜하며 세상을 다스림을 行道라

이르는데, 시험삼아 묻거니와 자기 갈 길을 깨닫지 못하고 멍청하게 있는 자를 일러 모른다 하는 것이요, 그를 일러 길 잃은 자라 하는 것이다. 이제 천하 사람들로 하여금 모조리 率性하는 길에 따르게 한다면, 바야흐로 이를 일러 行道라 할 것이다"하였으니, 일상적 실천만이 길일 수밖에 없다. 다산은 이르기를 "道란 왜 떨어질 수 없다 하는가. 솔성함을 道라 이르기 때문이다. 솔성하면 왜 떨어질 수 없다 하는가. 천명을 性이라 이르기 때문이다. 천명은 왜 멀어질 수 없다 하는가. 經에서 '귀신의 德은 만물을 體得하되 남겨둘 수 없다' 하였으니, 남겨둘 수 없는 까닭에 떨어질 수 없는 것이다. 진나라 사람이 君命을 받들고 초나라로 갈 때, 그가 진나라에서 초나라까지 가는 걸음걸음은 다 이 길일 것이다. 걸음걸음이 다 君王의 명령인 것이다. 어찌 이 길에서 벗어날 수 있으며 이 君命을 어길 수 있겠는가. 만물을 體得한 것은 만물이 充滿한 것이다. 마치 물고기가 물 속에서 호흡할 때 물을 떠날 수 없듯이 어찌 가다가 제가 그만 둘 수 있을 것인가"하였으니, 이 길은 자의로 그만 둘 수 있는 길이 아니다. 도덕적 지상 명령에 의한 당위의 行路인 것이다. 어찌 잠시인들 쉴 수 있는 길이겠는가. 그러므로 잠시도 떨어지지 않는다 함은 잠시도 쉬지 않는다 함이니, 그것이야말로 庸德이 아니겠는가.

그러므로 군자는 보이지 않는 그것일지라도 조심하며, 들리지 않는 그것일지라도 두려워하느니라

是故 君子⁸ 戒慎乎⁹其所不睹 恐懼乎其所不聞

- 8 君子: 小人의 對. 時中之道를 體得한 자.
- 9 乎:於.

[평설]

不睹 不聞의 대상에 대하여도 주자와 다산은 서로 견해를 달리하고 있다. 주자는 이르기를 "군자의 마음은 항상 敬畏之心을 간직하고 있기 때문에 비록 見聞하지 않더라도 또한 감히 輕忽한 짓을 하지 않을 것이니, 天理의 本然함을 간직하면서 잠시도 떨어지지 않게 함도 이 까닭이니라"하였다. 이는 천리의 본연에 근원한 敬畏之心이 곧 不睹 不聞의 대상이 아닐 수 없다. 그러나 다산은 이르기를 "보이지 않는 자는 무엇인가. 天의 형체니라. 들리지 않는 자는 무엇인가. 天의 소리이니라"하여 상제천의 존재를 인정하고 있다. 이는 주자의 천리 사상과 다산의 상제 사상이 엇갈리는 점으로서 유교 철학의 입장에서도 중요한 의미를 지니고 있다. 이에 다산설을 다음에 摘記한다.

"왜 그런줄을 아는가. 經에 '귀신의 德이라 함은 그처럼 성대한가 보다. 이를 보자 해도 보이지 않고, 이를 듣자 해도 들리지 않으며, 만물을 體得하되 남겨 둘 수 없도다. 天下人들로 하여금 몸과 마음을 깨끗히하여 제사를 받들게 하니, 넘실넘실 그 위에 계신 듯하고 그 좌우에 계신 듯하니라' 하였으니, 보이지 않고 들리지 않는다는 것은 天이 아니고 무엇이겠는가"하여 일단 상제천의 존재를 명시하고, 이어 "사람이

세상에 태어나면 욕심이 없을 수 없다. 욕심대로 채우기 위하여 못된 짓이라고는 하지 않는 것이 없다. 그러나 감히 내놓고 죄를 짓지 못하는 까닭은 조심하기 때문이요 두려워하기 때문이다. 누구를 조심하는 것일까. 위에는 法官이 있어 法을 執行하기 때문이다. 누구를 두려워하는 것일까. 위에는 君王이 있어서 엄벌로 다스리기 때문이다. 진실로 위에 君長이 없는 것을 안다면 뉘라서 못된 짓을 하지 않는 자가 있겠는가, 대체로 暗室 속에서 제 마음을 속여 가면서 사특한 망념에 잠기기도 하고 간음을 일삼기도 하며 좀도둑질도 하다가, 이튿날 의관을 정제하고 단정히 앉아 있으면 그 용모의 粹然함이 티없는 군자로 보일 것이다. 官長도 이를 모르고 군자도 이를 살필 수 없으니, 평생토록 속임수로 행세하되 당대의 美名을 떨치기도 하며 본성을 얽어매 놓고 惡한 짓만을 造作하다가도 후세의 숭앙을 받고 있는 자 천하에 시글시글 할 것이다"라 하여, 暗室 속에서 두려움 없이 천하를 속이는 사이비 군자상을 평한 후, "聖人이 허튼 말로 法을 마련하여 천하 사람들로 하여금 까닭 없이 조심하며 까닭 없이 두려워 하게 하였다면, 어찌 그리 우매하고도 답답할 것인가"라 하여, 성인의 立言垂法에는 반드시 그럴 만한 이유가 있을 것이라는 전제하에, "인성은 원래 저절로 樂善하게 되어 있으니, 그로 하여금 조심하게 하는 것은 그럼직 하거니와 대체로 두려워한다는 것은 어떠한 이유 없이 그렇게 되는 것은 아니다. 스승이 가르쳐 준다고 해서 두려워하는 것은 거짓으로 두려워하는 체하는 것이다. 君王이 명령한다고 해서 두려워하는 것은 속임수로 두려워하는 체하는 것이다. 두려워함을 어찌 거짓 속임수로 할 수 있을 것인가. 밤길에 공동묘지를 지난다면 기약 없이 두려움을 느낄 것이니, 거기에는 도깨비가 있는 줄을 알고 있기 때문이다. 어두운 밤에 산 속 숲 사이를 지날 때에는 기약 없이 두려움을 느낄 것이니, 거기에는 호랑이가 있는 줄을 알고 있기 때문이다. 군자가 암실 속에 앉아 있으면서 부들부들 떠는 양 두려워하며 감히 나쁜 짓을 하지 못하는 것은 거기에는 상제가 그를 굽어보고 있음을 알기 때문이다"라 하여, 암실 속에는 아무도 없는 줄 착각하고 있는 사이비 군자와는 달리 상제의 君臨을 확인한 다산의 새로운 철학적 입장을 알 수 있다. 이로써 다산은 주자의 천리설을 다음과 같이 정면 비판하고 있는 것이다.

"이제 命・性・道・教를 모조리 한 理로 돌려버린다면 理란 본래 지각도 없고 위능도 없는 것인데, 어떻게 이를 조심하며 어떻게 이를 두려워할 것인가. 聖人의 말씀은 지극히 진실된 것이어서, 반드시 체면을 세우기 위하여 거짓으로 꾸며대거나 속임수를 써서 자기를 속이고 남을 속이는 그런 일은 하지 않으실 것이다"라 하였다.

숨겨져 있으되 보다 더 나타나 보임이 없고, 미소하지만 보다 더 또렷함이 없으니, 그러므로 군자는 그 홀로를 삼가느니라.

莫見平10隱11 莫顯平微12 故君子愼其獨13也

[주석]

10 乎:比較級의於.

11 隱:形軀의 隱.

12 微: 聲音의 微

13 獨: 나홀로.

[평설]

여기서도 주자와 다산은 서로 엇갈리는 견해를 가지고 있다. 그것은 그들의 입장이 근본적으로 서로 다르기 때문임은 물론이다.

주자는 隱을 어둔 곳暗處이라 하였고 微를 잔일(細事)이라 하였다. 이에 대하여 다산은 "어둔 곳과 잔일을 隱微라 한다면, 어둔 곳에서나 잔일을 平生토록 숨겨가면서 회피하더라도 發露되는 일이 없을 것이니, 아래로는 남을 속일 수도 있으려니와 위로는 군왕을 속일 수도 있을 것이다. 소인은 익히 이런 사연을 잘 알고 있을 것인데, 君子가 공연히 그를 위협하면서 "莫見乎繼, 莫顯乎微"라 한들 그가 이를 믿으려 할 것인가. 하늘이 내려 굽어보심을 믿지 않는 자는 반드시 그 홀로를 삼갈 줄 모를 것이다"라 하여, 上帝降監說을 분명히 하면서 주자의 暗處微細說을 비판하고 있다.

慎獨의 獨의 경지에 대하여도 다시 생각할 餘地가 없지 않다. 주자는 "남은 모르는데 나 홀로 아는 경지"라 하였으니, 이는 은연중 暗處細事의 경지를 가리킨 것이라 할 수 있다. 그러나 그것을 '鬼神의 鑑臨'으로 간주하여, 天의 形體와 聲言은 비록 不睹 不聞의 경지라 하더라도 나 홀로 이를 뚜렷히 보며 똑똑히 들을 수 있음을 의미한다. 그러므로 다산은 이르기를 "보이지도 않고 들리지도 않는다 함은 다른 사람이 깨닫지 못한다는 의미가 아니다. 天地 鬼神은 줄줄이 늘어서서 반짝이고 있지만, 귀신이란 됨됨이 형상도 소리도 없다. 그러므로 아래 章에서 '보자 해도 보이지 않고 듣자 해도 들리지 않는다' 하였으니, 이 章과 상하가 서로 어울린다. 보이지도 않고 들리지도 않는다 함은 귀신이 내려 굽어보심인 것인데, 어찌 사물의 隱微함을 가리킨 것이겠는가"라 하며, 주자의 事物就을 반박하고 있다. 실로 獨이란 天[神]의 앞에서 있는 단독자로서의 인간 본연의 모습인 것이다. 여기 있어서는 聖凡의 구별도 없고 지위의 고하도 있을 수가 없다. 오직 적나라한 인간의 敬虔한 모습일 따름인 것이다.

희·노·애·락이 아직 드러나지 않았을 때는 이를 중(中)이라 이르고, 드러나자절에 알맞으면 이를 화(和)라 이른다. 중이란 천하의 큰 근본이요, 화란 천하에 통달한 길이니라. 중화의 극치에 이르면 천지도 제 자리를 차지하고 만물은 무럭무럭 자라느니라.

喜怒哀樂42未發15 謂之中16 發而17皆中節18 謂之和19 中也者 天下之大本20也 和也

者 天下之達道21也 致中和 天地位22焉 萬物育23焉

[주석]

14 喜怒哀樂: 四情으로서 漢代 이후 七情의 기본이 된 것. 七情은 喜怒哀樂愛惡欲.

15 發:發露.發現.

16 中: 過不及하지 않고 偏倚不正하지도 않은 것. 알맞음.

17 發而:已發.

18 節:마디, 둘이 맞닿는 대목.

19 和:中의極致.

20 大本: 性命을 두고 이른 哲學的 境地. 21 達道: 道教를 두고 이른 倫理的 경지.

22 天地位焉:形而上之道. 23 萬物育焉:形而下之道.

[평설]

여기서도 주자와 다산 사이에는 커다란 논란이 벌어지고 있다.

주자는 "喜怒哀樂은 情이요, 그가 아직 發하지 않은즉 性이다"하였으니, 이는 天下 사람들이 한결같이 공유한 性情으로 간주하였음이 분명하다. 그러나 다산은 未發時에 君子 小人이 구별되며 未發時의 中은 君子만의 境地임을 다음과 같이 설명하고 있다.

"신독이 中和의 極致에 이르게 할 수 있다 함은 어찌하여 그러한가. 未發이라 함은 희노애락의 미발이지 心知思慮의 미발이 아닌 것이다. 이 때l未發時에 조심조심 상제를 섬기되 항상 곁에서 뚜렷이 살피시는 양 조심하며 두려워하고, 행여나 허물이 있을까 두려워하며, 지나친 행동을 저지를까 두려워하며, 치우친 감정이 싹틀까 두려워하며, 마음가짐을 공평하게 갖고 처리하는 일도 공정하게 다루면서 外物이 내게 이름을 기다린다면, 어찌 천하의 지극한 中이 아니겠는가. 이 때를 당하여 기뻐함직한 것을 보면 기뻐하고 노여워함직한 것을 보면 노여워하고 슬퍼함직한 것을 보면 슬퍼하고 즐거워함직한 것을 보면 즐거워할 것이니, 이는 신독의 숨은 功에서 유래하는 것이다. 그러므로 사물을 만나 발현하되 節에 알맞지[中] 않음이 없으니, 이 어찌 天下의 지극한 和가 아니겠는가"라 하여, 실로 미발시의 중은 衆人이 공유한 선천적인 性情이 아니라, "'중화' 두 글자는 聖人의 지극한 功績인데, 어찌 중인이 이 경지에 관여할 수 있을 것인가"라고 말하고 있다.

사실상 衆人 중에서 小人은 이 때未發時에 다음과 같은 상황에서 君子와는 완전히 대조를 이룬다. "중인은 그렇지 않다. 바야흐로 그가 아직 發現되기 전에 '눈에 보이지 않으니 조심할 것이 없다' 하고 '귀에 들리지 않으니 두려울 것 없다' 하며, 隱하여 나타나지 않으니 天道는 믿지 않는다' 하고, '微하여 뚜렷하지 않으니 天命은 두려워하지 않는다' 한다. 한 일을 만나면 과격한 행동을 하려고 생각하면서 一世를 欺瞞하기도 하며, 한 계책을 세우면 偏倚된 감정에 내맡기려고 생각하면서 一身의 이익을 도모하니, 이 때를 당하여 喜怒哀樂이라 여겨지는 감정은 혹 지나치기도 하고 혹 모자라기도 하며,

혹 편벽되기도 하고 혹 치우치기도 한다. 이렇게 따지고 보면 中에 이르는 것은 慎獨이 아니고는 불가능하다. 和에 이르는 것은 慎獨이 아니고서는 불가능하다. 중용의 道는 慎獨이 아니고는 불가능하다. 이제 未發의 中이나 已發의 和를 가지고 天下人이 두루 가질 수 있는 경지라 하는 것은 그러한가 그렇지 아니한가" 반문하고 있으니 그렇지 않다는 것은 다시 말할 나위도 없다. 그러므로 중용의 已發未發이란 원래 慎獨君子의 至誠에 관계된 說임에 틀림없는 것이다. 未發이란 희노애락의 未發이지 심지사려의 미발이 아님을 茶山은 다음과 같이 강조하고 있다.

"未發이란 喜怒哀樂의 未發일 따름이다. 어찌 마른 나무나 불씨 없는 잿더미처럼 생각도 걱정도 없는 품이 마치 禪家의 入定 같을 것인가. 喜怒哀樂은 비록 未發한 때라도 戒慎할 수 있고 恐懼할 수 있으며 궁리할 수 있고 생각할 수 있으며 천하의 사변을 해아릴 수 있으니, 어찌하여 미발시에 공부하는 일이 없다 하겠는가. 중이란 성인의 지극한 공적인 것이니, 공부하는 일 없이 지극한 공적에 이른다는 그런 이치도 있겠는가. 성인은 신독으로 마음을 다스려 이미 충분한 경지에 도달하였지만, 아직 사물을 대하여 이를 발용하지 않았으니, 이 때를 당하면 이를 일러 중이라 이르는 것이다"라 하였다. 이는 미발시에도 지극한 노력에 의하여 비로소 중의 경지에 도달할 수 있음을 알 수 있다. 주자도 "사람들은 모름지기 미발시에도 공부하는 바가 있어야 한다"하였다. 비록 그의 설이 전후 모순이 된다 하더라도 이는 취해도 좋은 것이다.

주자학은 불교의 영향을 받아 主靜說을 받아들임으로써 주자는 "성인의 마음은 나타나기 이전은 水鏡 그 자체가 되고 마음이 드러나면 水鏡의 작용이 된다"하였는데, 다산은 이러한 明鏡止水說을 취하지 않고 오히려 主動說적 이론을 전개하고 있다. "명경지수설은 불가에서 '심체의 허령정적함이 마치 수경과 같다'한 데서 나온 것이다. 그러나 이는 모름지기 생각도 걱정도 없으며 조심도 두려움도 없이 털오라기만큼도 움직이지 않은 연후라야 이러한 명경지수가 있을 것이다. 성인은 미발시에 조심하고 두려워하며 일을 걱정하고 이치를 궁구하며 심하면 종일 먹지도 않고 온 밤을 자지도 않으며 생각과 공자처럼 생각과 걱정을 하게 된다면, 어찌 이를 명경지수에 비유할 수 있겠는가, 더구나 명경지수를 허명(虛明)하다면 옳지만 중이라 한다면 안된다. 중이란 偏倚하지 않은 것의 이름이다. 반드시 그 사람은 사물을 헤아리고 의리를 재량하여 그의 원형과 척도를 헤아리고, 치우치거나 지나친 폐단이 없은 연후에야 바야흐로 중이라 할 수 있고 바야흐로 대본이라 이를 수 있을 것이다. 또 기뻐함직하고 노여워함직하고 슬퍼함직하고 즐거워함직한 일들을 낱낱이 천명에 비추어 점검한 연후라야 바야흐로 중을 얻을 수 있을 것이다. 만약 오로지 허명정적을 위주로 하다가 일념이라도 겨우 싹이 돋으면 선악을 문지 않고 이를 已發에 속하게 하여, 水鏡의 본체답지 않다 이른다면 이는 좌선임 따름이다. 천하 만사를 원래 헤아려 보지도 않다가 갑자기 만나면 그 희노애락이 과연 일일이 중절할 수 있겠는가"라 하였으나. 희노애락의 미발은 정의 미발이지 그것이 곧 정적을 의미하는 것이 아님을 알 수 있다. 오히려 끊임없는 계신 공구 상태가 지속되는 신독의 경지는 지각 속의 활화산처럼 생동하는 모습으로 이해되어져야 할 것이다. 실로 미발지중을 명경지수에 비유한 주자설은 결코 유가의 설로 받아들이기 어려운 까닭이

여기에 있는 것이다.

이상은 제1장에 대한 이해이다. 이 장은 《중용》의 서론이면서 총론적 성격을 띠고 있다. 근래에 많은 학자들이 이 장의 저작연대를 맹자 이후로 보고 있다. 이 장은 제16장으로 이어졌다가 다시 제21장 이하로 이어져서 소위 중용설의 부분이라 이른다. 그러므로 자사 시대의 원형은 제2장에서 제20장(16장 제외)이라 할 것이다. 여기에 일설로 소개해 둔다.

중니님 "군자는 중용하고, 소인은 중용에 반대한다." 仲尼²⁴日 君子中²⁵庸 小人反中庸

[주석]

24 仲尼: 공자의字.

25 中: 不偏不倚하고 過不及이 없음. 꼭 알맞음.

[평설]

'庸'字의 뜻은 주자와 다산 사이에 실로 千古의 訟案이 되어 있다.

주자는 이를 '平常之理'라 하였는데, 다산은 이를 常德으로 풀이하였으니, "平常의 理는 가장 분별하기 어렵다. 세상 사람들은 바야흐로 속세에서 흔히 있을 수 있는 일들을 平常之理라하는데, 한번 性道의 說을 들으면 바야흐로 크게 놀래고 常理에도 반대되며 세속에도 어긋난다고 생각한다. 聖人은 여기서 또 平常之理로써 표방을 세우고 天下를 領率하여 平常의 執道 위에 몰아넣는다면, 그 누가 世俗에 同流하거나 汚世에 동화하여 鄉愿의 行動에 젖게 되지 않겠는가"라하여, 平常之理를 비판한 후, 이어 "常의 뜻에 세 가지가 있으니 恒常‧經常‧平常인 것이다. 恒常이란〈皐陶謨〉에서 '彰厥有常'이라 하였고,〈立政〉에서 '克用常人'이라 한 따위다. 經常이란 만세토록 항상 행해야 하는 법으로 五教를 五常이라 하고 舊法을 典常이라 하는 따위다. 平常이란《梅氏書傳》에서 '三百里 夷守平常之教'라 하였고,《後漢書》〈仲長統傳〉에서 '循常習故하는 자는이에 鄉曲의 常人으로서 三公의 位에 처하기에는 부족하다'고 한 따위다. 평상이 어찌 지극한 德이될 수 있겠는가. 그러므로 賢人을 求하고 有德한 자를 고르자면 반드시 非常‧不常‧異常‧超常한 선비를 표준으로 삼어야 하거늘, 어찌하여 平常이 교육의 기준이 될 수 있을 것인가. 이렇게 본다면 庸이란 恒常이요, 經常이지 어찌 平常을 이름이겠는가"라 하였으니, 庸이란 '꾸준함'을 의미함이 분명하다.

中이란 中和요, 庸이란 有常이라 풀이한 다산설은 결코 小人이 간여할 바 못 되는 것이다. 小人이란 凡俗의 人을 가리킨 것인데 어찌 平凡한 인간이 할 수 있는 일이겠는가. 中庸之道로서 君子 小人이 구별됨은 이 까닭인 것이다.

군자의 중용이라는 것은 군자이기에 때맞추어 중용함이요, 소인은 중용에 반대한 다 함은 소인이기에 거리낌이 없다는 것이다.

君子之中庸也 君子而時中26 小人之反中庸也 小人而無忌憚27也

[주석]

- 26 時中: 倫理的 實踐 過程에서 中 아닌 때는 없다. 그러므로 時中은 倫理的 中으로서 易理의 正中과 對照를 이룬다.
- 27 無忌憚: 放恣한 行動. 天命을 두려워하지 않기 때문에 못 하는 짓이 없다.

[평설]

朱子는 鄭玄本을 따라 "小人之中庸"이라 했지만, 王肅本의 "小人之反中庸"이 이론상 합당하므로 王本을 따른다.

유가에서의 '時'의 사상은 중요한 의미를 지닌다. 時는 현실적이요, 세간적이다. 그러므로 윤리적인 것이다. 맹자는 공자를 '聖之時者'라 하였으니, 이 時는 곧 時中을 의미하는 것이다. 時中이야말로 聖者의 지극한 경지가 아닐 수 없기 때문이다. 이상은 제2장.

공자 "중용은 아마도 지극한 것인가 보다. 사람들은 오래 간직할 수 있는 자 드물다"

子曰 中庸 其至矣乎 民 鮮能久矣

[평설]

《論語》에도 나온다. 그러나 '能' 字가 없다.

주자는 "民鮮能, 久矣"라 했고, 다산은 "民, 鮮能久矣"라 했으니, 그 뜻은 전연 다르다. 전자는 世道가 衰退하여 "民으로서 中庸의 道에 能하지 못한지(鮮은 否定詞)가 오래다"이므로, 예로부터 오늘에 이르기까지 오랫동안 사람들은 中庸之道에 能하지 못함을 自歎한 것이 된다. 그러나 후자는 "民衆人은 中庸之道에 能하더라도 이를 오래도록 간직하지 못한다"는 뜻이므로 民은 일반적으로 庸德이 부족함을 의미한다. 그러므로 다산설에 의하면 공자도 중용에서는 庸德이 중요하다는 것을 지적한 셈이 된다. 庸德이란 有常한 恒久의 德이기 때문이다. 이상은 제3장.

공자 "도가 실행되지 않음을 나는 잘 알고 있다. 지자는 이에 지나치고 우자는 이

에 미치지 못하기 때문이다. 도가 분명하지 못함을 나는 잘 알고 있다. 현자는 이에 지나치고 불초자 이에 미치지 못하기 때문이다.

子曰 道²⁸之不行也 我知之矣 知者過之 愚者不及也 道之不明也 我知之矣 賢者過 之 不肖者不及也

[주석]

28 道:中庸之道.

[평설]

知愚는 知의 知愚요, 賢不肖는 行의 賢不肖다.

不行은 知의 過不及 때문이요, 不明은 行의 過不及 때문이다. 그러므로 中庸之道란 知行의 無過不及인 것이다.

사람들은 음식을 먹지 않는 바 아니지만 능히 맛을 아는 자는 드물다. 공자 "도는 그러기에 실행되지 못 하나보다."

人莫不飮食也 鮮能知味29也 子曰 道 其不行矣夫

[주석]

29 味: 맛. 맛은 五味를 조리하되 그의 과불급을 조절하여 얻어지기 때문에 이를 中과 견주어 설명한 것이다. 그러므로 맛을 아는 자는 맛에 과불급이 없음을 아는 자이다.

[평설]

맛을 모르는 자[不知味]는 中이 無過不及임도 모르기[不知中] 때문에 中庸之道가 실행되지 못한다[不行]는 것이다. 그러므로 不知味와 道不行은 相應句가 되기 때문에 다산은 이를 一章으로 묶었다. 이에 반하여 주자는 人莫不節을 제4장, 子曰道節을 제5장으로 나누어 놓은 것은 不知味者不行道의 의미를 파악하지 못했기 때문인 것이다.

"순임금은 아마도 위대한 지자이신가 보다. 묻기를 좋아하며 하찮은 말도 살피기를 좋아하셨다. 악은 숨겨 주고 선은 드날려 주되, 그 두 개의 극단을 잡고 그 중의 중을 백성들에게 쓰셨으니, 아마도 그러기에 순임금이라 하는가보다."

子日 舜 其大知³⁰也與 舜 好問³¹而好察邇言³² 隱惡而揚善 執其兩端 用其中於民 其 斯以爲舜乎

[주석]

- 30 大知: 윗 節에서 이른바 知愚라고 하는 相對的 知가 아니므로 大知라 하였으니, 이는 知行으로 相對되는 절대적 知인 것이다. 이 知者는 知道하는 覺者로도 풀이될 수 있을 것이다.
- 31 好問: 問은 곧 聞을 위한 先行的 태도이므로 好察과도 서로 통한다. 내 말보다도 남의 말을 들을 줄 아는 것이 곧 大知者의 태도인 것이다.
- 32 邇言: 淺近한 말로서 身邊談話 같은 것.

[평설]

주자는 兩端을 "衆論 중에서 不同한 자의 極致를 兩端이라"하고, "大小·厚薄 같은 것이다"하였는데, 다산은 이를 "過·不及"이라 하였다. 그러므로 衆論이 설령 不同하더라도 "衆論이 모두 過하면 모두 쓸수 없을 것이요, 衆論이 모두 不及하면 그도 또한 모두 쓸수 없을 것이다. 中과 兩端은 이미 舜의 마음 가운데 갖추어 있다가 그것을 가지고 표준으로 삼는 것이다. 이 셋[中과 過·不及]을 가지고 사람들의 말(衆論)을 살피는데, 兩端을 犯하는 자는 버리고 中에 합치하는 자만을 쓰니, 그 때문에 舜이라 하는 것이다(그의 판단력이 大知者임을 증명한다). 만일 사람들의 말 중에서 그의 兩端을 가지고 그의 대소·후박을 비교하여 그 中品을 골라 쓴다면, 마땅히 커야[치] 하고 마땅히 두터워어[厚] 할 자도 장차 그것이 不中하다는 핑계로 버려야할 것인가. 中이란 至善이 깃들인 곳이니 極大・極厚라야 得中할 수 있는 자가 있고, 極小・極薄하여야 득중할 수 있는 자가 있는 것이다"라 하여, 주자의 大小厚薄說을 비판하고 있다.

다산은 한 걸음 더 나아가 다음과 같이 설명하고 있다. "禮는 지위에 맞추어진 것을 中으로 삼는데, 大夫의 棺은 五寸인즉 五寸보다 두터우면 過한 것이요, 五寸보다 薄하면 不及한 것이다. 服은 體에 맞추어 中으로 삼는데, 난장이의 의복은 三尺인즉 三尺보다도 크면 過한 것이요, 三尺보다 작으면 不及한 것이다. 그런즉 大小厚薄이 兩端이 아닌 것은 아니다. 이것이 주자의 뜻일 것이다"라 하여, 주자의 大小厚薄說의 긍정적 면을 설명한 후, 이어 "그러나 衆人의 論 중에는 반드시 大中小의 三層이 있다고 할 수는 없다. 十人이 말했을 적에 혹 十人이 모두 厚大함을 주장하기도 할 것이요, 혹 十人이 모두 薄小하기를 주장하기도 할 것이니, 이 때에 舜은 이를 장차 어떻게 결정해야 할 것인가. 大小厚薄은 반드시 자기 마음 가운데에서 미리 저울질하여 그의 中을 골라잡은 연후에야 남의 말을 살펴, 그 중에서 兩端을 犯한 자는 버리고 중용에 합치되는 자만을 골라 쓸 것이니, 그래야만 그의 中됨을 잃지 않을 것이다. 朱子가 兩端을 人言의 兩端이라 한 것은 실로 解得하기 어려운 설이다"라 하여 衆論不同說에 대하여는 부정적인 비판을 내리고 있다.

舜같은 大知者도 결국 中庸君子임을 설명하고 있다. 그러므로 堯舜之道도 다름 아닌 中庸之道임이 이로써 분명한 것이다. 이상은 제6장.

공자 "사람들은 모두 '나는 아노라' 하지만, 그들을 몰아다가 그물이나 덫이나 함정 속에 빠뜨리더라도 이를 피할 줄을 모른다. 사람들은 모두 '나는 아노라' 하지만 중용의 도를 가려잡되 한 달도 줄곧 지키지 못한다."

子曰 Λ^{38} 皆日子知 驅而納諸罟擭陷阱之中 而莫之知辟 34 也 人皆日子知 擇乎中庸而不能期月 35 守也

[주석]

- 33 人: 衆人
- 34 辟:避.音피.
- 35 期月:1個月.

[평설]

이 구절은 앞에 나온 舜大知節과 對를 이룬다. 그러므로 이는 無知者이거나 아니면, 小知者에 속한다 할수 있다. 舜 같은 聖人은 항상 惡에 빠질까 두려워하므로 禍를 피할수 있지만, 小人은 天命을 두려워하지 않으므로 도리어 禍根을 피할 길이 없는 것이다.

衆人은 설령 中庸의 道를 가려잡더라도 이를 오래도록 지키지 못한다(다산설). 衆人은 中庸의 도를 가려잡을 줄 알지만 그것을 지켜내지 못한다(주자설) 한다면, 이는 衆人들에게 擇乎中庸의 능력을 용인하는 것이므로 이는 君子와 다를 바 없다는 이율배반의 논리적 모순에 부딪힌다. 다산의 설령이라는 假想說만 못한 이유가 거기에 있다. 이상은 제7장.

공자 "안회의 사람됨은 중용을 가려잡되 한 가지 선함을 얻으면 가슴 속 깊이 간직 하여 이름 잃지 않도록 한다."

子曰 回36之爲人也 擇乎中庸 得一善 則拳拳服膺87而弗38失之矣

[주석]

- 36 回: 顔淵. 공자의 首弟子.
- 37 拳拳服膺: 두 주먹을 가슴 위에 얹고 결심하는 모양.
- 38 弗:不.

[평설]

舜같은 生知의 大聖은 좀처럼 만나기 어려운 반면, 顔回와 같은 堅守不失하는 노력이 더욱 바람직한 것이다. 舜大知와 衆人不知 다음에 顔回章을 놓은 소이는 바로 이 점에 있는 것이다. 이상은 제8장.

공자 "천하 국가도 다스릴 수 있으며, 벼슬자리도 사양할 수 있으며, 날카로운 칼 날도 밟을 수 있지만, 중용은 할 수 없을 것이다."

子曰 天下國家 可均39也 爵40禄41 可辭也 白刃 可蹈也 中庸 不可能也

[주석]

- 39 均:平.治.
- 40 爵: 높은 地位.
- 41 祿:俸給.

[평설]

大知의 舜이나 擧拳服膺하는 안회에게는 가능한 중용이라 하더라도, 실로 중용만큼 실천이 어려운 자 없음을 보여 주고 있다. 均平天下의 방법으로 왕도[民本主義]와 패도[專制主義]가 있으나, 패도로써 均平天下한들 그것은 중용이 아니다. 爵祿의 사양도 伯夷처럼 순수하지 않으면 중용의 道에 합치한다 할 수 없다. 白刃可蹈의 용기도 匹夫之勇일 때는 그것은 중용에 합치한다 할 수 없다. 時中之道야말로 유가 유리의 극치인 까닭이 바로 여기에 있는 것이다.

다산은 周公의 均平天下, 伯夷의 遠避爵祿, 比干의 剖心殉死 같은 것이 중용의 최고 경지라 지적하고 있다. 이상은 제9장.

자로가 굳셈에 대하여 물은즉, 공자 "남방 사람들의 굳셈인가. 북방 사람의 굳셈인가. 아니면 너의 굳셈인가."

子路⁴²問强 子日 南方之强⁴³與 北方⁴⁴之强與 抑而⁴⁵强與

[주석]

- 42 子路: 仲由. 공자의 제자.
- 43 强:剛・健・勇・彊 등의 종합 개념.
- 44 南北方: 그의 경계는 黃河를 중심으로 하고 남북을 가른 것이다.
- 45 而:爾.

[평설]

유가에서는 自彊不息하는 健德을 숭상한다. 이는 노자의 柔弱讓下와 대를 이루고 있는 것이다. 더구나 子路는 "結纓於孔悝之亂而好勇爲亂"(《左傳》) 했다는 기록과 아울러 공자는 "若由也 不得其死然"(《論語》, 〈先進〉)이라 하여, 그의 弟子의 過勇이 급기야 戰死하게 될 것을 豫見하리만큼 자로는 好勇했던 것이다. 특히 자로가 스승 공자에게 問强한 연유는 이로써 짐작할 수 있지만, 결국 공자는 자로와 같은 强勇은

不中(過하므로)으로 판정한다.

너그럽고 유순한 태도로 가르치며 무도한 자라도 보복하지 않는 것이 남방 사람들의 굳셈이니, 군자가 거기에 있음 직하다.

寬柔以教46 不報無道47 南方48之强也 君子居之

[주석]

- 46 寬柔以教: 誨人不倦(《論語》、〈述而〉)하는 공자의 태도와도 비슷하다.
- 47 無道: 横暴砂 無法者.
- 48 南方: 萬里長城 以北의 北狄과의 상대적 의미에서 中國을 가리킨다. 楊子江 以南을 의미하지 않는다.

[평설]

寬柔는 비록 노자의 柔順과도 相通하는 德이지만 결코 柔弱일 수는 없다. 교화의 방편으로서의 實柔이므로 이는 유가의 强德으로 평가되다고 해야 할 것이다.

갑옷을 입고 죽음도 마다하지 않는 태도는 북방 사람들의 굳셈이니, 강한 사람이 거기에 있음 직하다.

衽49金革 死而不厭 北方之强也 而强者居之

[주석]

49 衽: 옷깃. 朱子는 이를 席이라 하였다. 그렇다면 金革을 깔고 앉는다는 풀이가 된다. 이를 옷깃으로 풀이하면 金革을 옷깃에 달게 되므로 갑옷이 된다. 그러므로 '衽金革'은 '전투복을 입고'가 되는 것이다.

[평설]

이 구절은 臨戰無退 强勇一邊倒의 상황을 서술한 것이다. 일진일퇴할 줄 아는 時中的 태도가 결여되어 있다고 보아야 할 것이다.

그러므로 군자는 화합하더라도 유약으로 흐르지 않으니, 강하도다 곧음이여. 중립 하면서도 한 쪽으로 기울지 않으니, 강하도다 곧음이여. 나라에 질서가 섰을 적에 는 자만스런 태도로 바꾸지 않으니, 강하도다 곧음이여. 나라에 질서가 없을 적에 는 죽더라도 바른 태도를 바꾸지 않으니, 강하도다 곧음이여.

故 君子 和而不流 50 强战矯 51 中立而不倚 强战矯 國有道 不變塞 52 焉 强战矯 國無道 至死不變 强战矯

[주석]

- 50 和而不流: 和는 和合·和平·調和 등 寬柔한 자이므로 流下할 염려가 있다. 이렇듯 流下를 막는 힘은 强直이 아닐 수 없다.
- 51 矯:失直.
- 52 變塞: 주자는 塞은 未達이라 하여 "不變未達之所守"라 하였으나, 다산은 自不滿이다 하였다. 塞을 充滿으로 본 것이다. 곧 충만하면 濫溢하게 되지만 富貴不能淫의 경지가 바로 國有道不變塞의 경지라는 것이다. 부귀에 탐닉하지 않는 강자의 태도라 합직하다.

[평설]

여기서는 특히 久德 -庸德 - 을 찬양한 것이다. 和도 오래면 주체를 잃고 동화하므로 久而不同함을 칭송한 것이요, 中立도 오래면 기울기 쉬우나 久而不倚함은 强者의 덕임을 칭송하였고, 부귀도 오래면 淫溢하기 쉬우나 久而不塞하므로 이를 칭송한 것이요, 빈천도 오래면 굴하기 쉬우나 久而不屈하므로 이를 칭송한 것이나, 强德이 곧 庸德이 됨은 이 까닭인 것이다. 이상은 제10장.

공자 "까닭 없이 숨어 지내며 괴이한 행동으로 후세의 기록에 남는 일이 있지만, 나는 그런 짓을 하지 않는다."

子曰 素隱53行怪 後世有述焉 吾弗爲之矣

[주석]

53 素隱: 주자는 '素자를 '索자의 잘못이라 하여 索隱으로 풀이하였으나 다산은 이를 "無故而隱"이라 하였다.

[평설]

다산은 다음과 같이 풀이하고 있다. "군자가 이름을 감추고 깊이 숨는 일은 만부득이한 까닭이 있은 연후라야 中和의 뜻에 합치하는 것이다. 伯夷나 虞仲의 행적을 공자는 혹 隱居行義라 하기도 하고 혹 隱居中權이라 하기도 하였으니, 이는 모두 人倫의 變을 만났거나 嫌疑를 받는 처지가 되어, 부득불

세상을 버리고 몸소 도망쳐 살지 않을 수 없었기 때문에 도리어 義에 합치하고 權에 맞게 되어, 그들이 中庸君子됨에 손색이 없었던 것이다. 그러나 만일 아무 이유도 없이 세상을 버리고 깊은 산 속으로 들어가 괴이한 행동을 하거나 기괴한 언론을 내세움으로써 당시에는 異人이라 지목되고 후세에는 神人이라 이르는 일이 있어서 비록 그의 이름이 길이 시들지 않는다 하더라도, 나는 그런 짓은 하지 않는다는 것이다. 만일 그의 隱遯이 중용의 뜻과 一致한다고 한다면 군자의 도는 중용에 의거하는 까닭에 隱에 합당하면 隱하는 것이나, 遯世不見 知而不悔함이 곧 伯夷나 虞仲 따위인 것이다. 그러므로 惟聖者能之라 한 것이다. 素隱은 까닭 없이 숨는 자요. 遯世는 義에 맞는 隱인 것이다."

주자는 索隱을 마치 유가에서 멀리하는 것으로 풀이하였으나, 다산에 의하면 "深求隱僻之理 本非惡事… 索隱者聖人之所務也"라 하였으니, 천리의 철학적 탐색이 어찌 惡事라 하여 吾弗爲之의 대상일 수 있겠는가. 마땅히 索隱의 풀이는 다산설을 따름직한 것이다.

군자는 도를 따라 가다가 중도에서 쓰러지는 한이 있더라도 나는 그만 둘 수가 없다. 君子簿道⁵⁴而行 半途而廢⁵⁵ 吾弗能已矣

[주석]

- 54 道:中庸之道。
- 55 廢: 身類. 무너지다. 쓰러지다. 이를 停罷로 풀이함은 잘못이다. 停罷는 '그만두다'이므로 自劃行爲요. 쓰러짐은 자의가 아니라 氣竭力盡하여 쓰러짐이다. 공자는 冉求더러 "今女劃"(《論語》, 〈雍也〉)이라 하여 그의 自劃行爲를 나무랬거늘, 어찌 半途而廢를 中途停罷라 할 수 있겠는가. 이것이 어찌 군자의 행위이겠는가.

군자는 중용에 의거하여 세상을 숨어 살되 알려지지 않더라도 후회함이 없으니, 오직 성인만이 그럴 수 있느니라.

君子 依乎中庸 遯世不見56 知而不悔 唯聖者能之

[주석]

56 見:被.

[평설]

隱遯思想은 결코 老莊의 專有가 아니다. 유가에도 遯世思想은 있다. 그러나 그들의 차이점은 유가의 遯世는 依乎中庸이라는 조건이 붙는 데 있다. 공자도 "可以仕則仕 可以退則退"하였으니, 退는 隱退이니

遯世의 길로 통하지만 可以라는 時中의 조건이 붙는 것이다. 그러므로 유가의 遯世는 방편이지 결코 그것이 목적일 수는 없다. 이상은 제11장.

군자의 도는 갖추어 있으면서도 숨겨져 있다.

君子之道 費57而隱58

[주석]

- 57 費: 크게 흩어져 있어서[散而大] 모든 것을 갖춘 모양.
- 58 隱: 으슥하면서 미소하여[閟而微] 가려내기 어려운 모습.

[평설]

주자는 이를 체용설(體用說)로 설명하여 "費는 用之廣이요 隱은 軆之微라"하였는데, 다산은 이를 비판하여 말하기를 "체용설은 본래 고전에는 나와 있지 않다. 만물은 본래 체용이 있기는 하다. 그러나 천도가 널리 깔려 있는 곳에도 체용이 있고 그의 은미한 곳에도 체용은 있다. 그러므로 경문에서도 두루 말하기를 '큰 것으로 말하자면 더 싣지 못하리만큼 크며, 작은 것으로 말하자면 더 짜갤 수 없으리만큼 작다'이른 것이다"하여 眷隱을 체용설로 설명할 필요가 없음을 지적한 것이다.

"본래 費隱 두 자는 道란 떨어질 수 없다는 것을 의미한다. 왜냐하면 費란 天下도 더 싣지 못하리만큼 크다는 것이니, 그 크기란 밖이 없는 것이다. 隱이란 天下도 더 짜갤 수 없으리만큼 작다는 것이니, 그 작기란 안이 없는 것이다. 밖이 없으리만큼 무한대하고 안이 없으리만큼 無限小하다는 것은 上天 조화의 범위 안에 들어 있지 않음이 없기 때문이니, 이 도가 떨어질 수 있는 여지라고는 없는 것이다. 어떻게 이를 밝힐 수 있는가. 범위가 비록 크더라도 만약 그 이면에 혹시라도 빈틈이 있다면 이 道는 떨어질 수 있을 것이다. 그 깊숙한 속이 비록 작다 하더라도 만약 그 밖에 혹시라도 빈틈이 있다면 이 도는 떨어질 수 있을 것이다. 어찌하여 그러한가. 크다는 것을 말한다면 밖이 없고 작다는 것을 말한다면 안이 없는 품이 마치물고기가 물 속에 있을 적에 비늘 밖이나 지느러미 안이나 물 아닌 것은 없으니, 어디를 간들 이 물과 떨어질 수 있을 것인가. 대개 中庸이란 人道요, 費隱이란 天道이니 修道하는 자는 불가불 天을 알아야하므로, 먼저 中庸을 말하고 다음에 이어 費隱을 말한 것이다. 비록 각각 제 각기의 뜻을 갖고 있기는 하지만 그 도는 두 가지로 나누어지는 것은 아니다"라 하여, 첫인합일의 도임을 말하고 있다.

부부의 어리석음으로도 다 함께 알 수 있는 것이지만, 그의 지극한 경지에 이르러서는 비록 성인이라 하더라도 또한 모르는 대목이 있다. 부부의 못난 위인이라도

능히 실행할 수 있는 것이지만 그의 지극한 경지에 이르러서는 비록 성인이라 하더라도 또한 불가능한 대목이 있다. 천지의 위대함에 대하여도 사람들은 오히려서운하게 여기는 수가 있다. 그러므로 군자의 도는 그 크기로 말하면 천하도 더 실을 수가 없고, 작기로 말하면 천하도 더 짜갤 수가 없느니라.

夫婦 90 之愚 60 可以與知焉 及其至也 雖聖人 亦有所不知焉 夫婦之不肖 61 可以能行 焉 及其至也 雖聖人 亦有所不能焉 天地之大也 人猶有所憾 故 君子 62 語大 天下 莫能載焉 語小 天下莫能破焉

[주석]

- 59 夫婦: 愚夫愚婦, 한 쌍의 夫婦로서 그의 어리석음은 聖人과 對를 이룬다.
- 60 愚:知의 對.
- 61 不肖: 賢의 對.
- 62 君子: 君子之道로서의 中庸之道.

[평설]

이 구절은 中庸之道는 비록 人道라 하더라도 이는 天道와도 상관 관계를 가짐으로써 그것은 極大極小함을 설명해 주고 있다.

옛 시에 "솔개는 날아 하늘에 이르고, 고기는 뛰며 못에서 노니나니"라 하였는데, 위와 아래를 살핌을 말한 것이니라.

詩63云 鳶飛戾天 魚躍于淵 言其上下察64也

[주석]

- 63 詩:《詩經》、〈大雅〉、'旱麓'、
- 64 察: 審視(다산). 著(주자).

[평설]

솔개는 하늘에서 날고 물고기는 못에서 뛰니, 이는 천지 조화의 미묘함을 보여주는 사실이다. 솔개와 물고기는 우리들이 볼 수 있지만[費], 그들이 그렇게 날고 뛰는 그 조화의 은미함[隱]은 알기 어려운 것이다.

군자의 도는 부부에서 비롯하는 것이지만, 그 지극함에 이르러서는 천지에서 살펴야 하느니라.

君子之道 造端65乎夫婦 及其至也 察66乎天地67

[주석]

- 65 造端: 端은 始 또는 初·緒가 아니다. 그러므로 造端은 作始. 愚人이 아는 바 卑近한 자로부터 시작한다는 뜻이다.
- 66 察:察隱.
- 67 天地: 天地 浩化之跡.

[평설]

천도는 지극히 은미하나 그의 조화의 跡(鳶飛魚躍 따위)은 현저한 것이다. 그러나 현저한 자만이 실재한 것이 아니라, 참 실재자는 오히려 은미한 곳에 존재하고 있는지도 모른다. 그것은 곧 不睹不聞의 경지에서 존재하고 있는 상제천인지도 모른다. 그것은 바로 천명으로써 우리들을 주재하는 자인지도 모른다. 여기에 성인마저도 不可知 不能行하는 天의 지극한 경지가 있는 것이다. 이상은 제12장.

공자 "도는 사람에게서 멀지 않으니, 사람의 도가 되어 가지고 사람에게서 멀다면 도라고 할 수 없느니라."

子曰 道68不遠人69 人之爲道而遠人 不可以爲道

[주석]

- 68 道: 時中之道.
- 69 人: 통칭 人間.

[평설]

中庸之道는 人道임을 명시하고 있다. 비록 그의 극치는 天道에까지 이른다 하더라도, 그것은 인도라는 입장에서는 한 걸음도 벗어날 수 없는 것이다. 만일 벗어난다면 그것은 인도가 아닌 천도가 되어 버리기 때문이다.

옛 시에 "도낏자루를 자르도다, 도낏자루를 자르도다. 그 본보기는 먼 데 있지 않도다"하였는데, 도낏자루를 쥐고 도낏자루를 자르되, 슬쩍 흘겨보더라도 오히

려 멀다고 한다. 그러므로 군자는 사람의 도로 사람을 다루다가 고치면 그만두 느니라.

詩 70 云 伐柯伐柯 其則 71 不遠 執柯 72 以伐柯 73 睨而視之 74 猶以爲遠 故 君子 以人 75 治人 76 改而止 77

[주석]

- 70 詩:《詩經》、〈豳風〉、'伐柯'、
- 71 其則: 옛 도낏자루로서 새 도낏자루의 본보기.
- 72 執柯: 옛 도낏자루.
- 73 以伐柯: 새 도낏자루.
- 74 視之: 之는 옛 도낏자루.
- 75 以人:人道.中庸之道.
- 76 治人:治職·治事의 治. 인도의 실천. 事君事親의 類. 治民·治罪의 治가 아니다. 以人治人은 남에게서 바라는 人道로서 남을 섞기다는 뜻이다.
- 77 改而止: 내가 남을 섬기는 태도가 내가 남에게서 요구하는 것과 같지 않을 때는 나의 태도를 고친(改) 연후에야 그만둔다(止).

[평설]

"以人治人 改而止"는 自修의 공부이지 治人의 공부(주자설)가 아닌 것이다. 그러므로 곧 이어 忠怒說이 나오는 것이다.

충서는 도와의 거리가 그리 멀지 않다. 내게 베풀기를 원하지 않거든 그것을 남에 게 베풀지 마라

忠恕 違道78不遠 施諸己而不願 亦勿施於人

[주석]

78 違道: 道는 中庸之道, 違는 신・구 도낏자루의 차이처럼 엇나간 거리.

[평설]

"忠恕違道不遠"은 道不遠人의 구체적 내용이니, 충서는 인도의 내용이므로 공자는 一貫之道라 한 것이다. 충서는 中心行恕로서 忠은 恕의 수식어에 지나지 않는다(다산). 그럼에도 불구하고 "盡己之謂忠 推已之謂恕"(주자)라 한다면, 忠恕가 二物이 되므로 아마도 옳지 않은 것 같다. "施諸已而不願 亦勿施於人"을 보아도 怒자의 풀이에 지나지 않음을 알 수 있고, 다음 句를 보아도 똰한 怒자의 구체적

내용임을 보아도 알 수 있을 것이다.

군자의 도에 네 가지가 있으나, 나는 아직 한 가지도 제대로 못한다. 아들에게 요구하는 대로 아비 섬기는 일을 아직 하지 못하며, 신하에게 요구하는 대로 임금 섬기는 일을 아직 하지 못하며, 아우에게 요구하는 대로 형 섬기는 일을 아직 하지 못하며, 벗에게 요구하는 대로 먼저 베풀어 주는 일을 아직 하지 못한다. 꾸준한 덕을 실행함과 꾸준한 말씨를 삼가함에 있어서, 실행이 부족하거든 감히 힘쓰지 않을 수 없으며, 말이 남거든 감히 쏟아 버리지 말아야 할 것이다. 말은 행동을 돌아다보아야 하고 행동은 말을 돌아다보아야 할 것이니, 군자는 어찌 독실하지 않을 수 있겠는가?

君子之道四 丘 79 未能一焉 所求乎子以事父 未能也 所求乎臣以事君 未能也 所求乎 弟以事兄 未能也 所求乎朋友先施之 未能也 庸 80 德之行 庸言之謹 有所不足 81 不敢 不勉 有餘 82 不敢盡 言顧行 行顧言 君子 胡不慥慥 83 爾

[주석]

- 79 丘: 공자의 이름.
- 80 庸:恒久.
- 81 不足:行.
- 82 有餘:言.

[평설]

이 구절의 전반은 부자 \cdot 군신 \cdot 형제 \cdot 붕우(오륜에서 부부가 제외되어 있다) 등 四倫에 있어서의 恕를 설명하고 있다.

후반은 언행의 상호 관계를 논술하고 있음을 주목해야 한다. 지금까지는 知行의 無過不及을 中이라하고, 거기에 恒德을 더하여 中庸이라 하였다. 그런데 여기서는 庸德(行)과 庸言을 對待關係로 설정하고, 그것들의 有餘 不足이 없기를 기대하고 있는 것이다. 이는 지행의 관계가 언행의 관계로 옮겨진 것을 의미한다. 다시 말하면 知가 言으로 바꾸어진 것이다. 그러나 엄밀히 따지고 보면, 知는 知天命의 知(공자)요, 知言의 知(맹자)인만큼 知・言은 동일 개념으로 간주할 수도 있다. 그러나 이러한 전이는 後章에서 중용이 誠으로 옮겨지는 과정에서의 중간적 역할을 맡게 됨을 발견하게 될 것이다. 그것은 곧

成言者誠이기 때문이다. 이상은 제13장.

군자는 제 위치를 바탕으로 하여 행동하며, 그 밖의 것을 바라지 않느니라.

君子素84其位85而行不願乎其外

[주석]

- 84 素: 본질, 본바탕, 朱子는 現在라 하였는데 아마도 '現在의 本質'이라 함직하다.
- 85 位: 처지.

[평설]

유가에서는 현실 상황을 크게 중요시한다. 中도 時中인 것이다. 時라는 현실 상황이 곧 行의 소지가 됨은 이 까닭인 것이다

앞장의 恕에 이어, 여기서는 時中의 의의를 구체적으로 풀이하고 있음을 본다.

부귀한 처지에서는 부귀한 사람답게 행동하며, 빈천한 처지에서는 빈천한 사람답게 행동하며, 이적의 처지에 있어서는 이적에 처한 사람답게 행동하며, 환난을 당한 처지에서는 환난을 만난 사람답게 행동해야 할 것이니, 군자는 어디에 들어가나 스스로 깨달아 터득하지 않음이 없느니라.

素富貴 行乎富貴 素貧賤 行乎貧賤 素夷狄 86 行乎夷狄 素患難 87 行乎患難 君子 無入而不自得焉

[주석]

- 86 素夷狄: 夷狄이 사는 곳에서 살게 됨을 의미한다. 인질로 잡혀갔을 때와 같은 경우.
- 87 素患難:素夷狄은 국외에서의 곤욕이요, 素患難은 국내에서의 곤궁.

[평설]

부귀・빈천・이적・환난 등 4조건은 모든 경우를 대표한 자에 지나지 않는다. 그러므로 "無入而不自得焉"이란 어떠한 경우를 막론하고 군자는 거기에 알맞는 時中之道를 터득한다는 것을 의미한다. 우리의 현실이란 변화무쌍하고 -時- 千態萬象한 -空- 것이다. 이러한 시공적 조건에 적응하고 조화하는 행동이 곧 時中之道인 것이다. 그러므로 時中之道란 對症投藥的인지도 모른다. 다시 말하면 현실을 토대로 하는 실천의 진리라는 점에서 이는 결코 관념적인 것일 수가 없으며, 경험적인 것이 아닐

수 없다. 그러므로 다산은 이를 다음과 같이 설명하고 있다. "그의 본질이 부귀일 적에는 富貴人답게 스스로 행동하는 것이 中和인 것이다. 그의 본질이 빈천할 적에는 빈천자답게 스스로 행동하는 것이 中和인 것이다. 이적·환난의 경우도 다 그렇지 않음이 없고, 들어가 스스로 터득하지 않음이 없으니, 터득했다는 것은 中和의 지극함인 것이다. 오늘의 부귀가 내일에는 빈천하게 되더라도 이 中和를 잃지 않으며, 오늘에는 이적이었고 내일에는 환난을 맞는다 하더라도 이 中和를 잃지 않는다면, 그것은 中이면서 庸이 되는 것이다. 庸이란 언제나 그러하다(常然)는 뜻이다. 無入而不自得이란 언제나 그러하다는 뜻이 아닌가."

높은 자리에 있더라도 아랫사람을 업신여기지 말며, 낮은 자리에 있더라도 윗사람에게 기대려 하지 말아야 할 것이니, 자기 태도를 바르게 갖고 남에게서 힘을 얻으려 하지 않는다면, 원망 받을 일이 없을 것이다. 위로는 하늘을 원망하지 않아야하며, 아래로는 남을 허물하지 말아야한다.

在上位不陵⁸⁸下 在下位不援⁸⁹上 正己而不求於人⁹⁰ 則無怨 上不怨天 下不尤人 [주석]

- 88 陵:凌蔑
- 89 援: 救援.
- 90 求於人: 자기 책임을 다른 사람에게서 요구하는 본말이 전도된 태도.

[평설]

이 구절은 앞 절의 보충이다. 군자학은 곧 修己君子學이다. 수기란 正己로서 修道의 근본으로 삼는 것이다. 흔히 소인은 부귀빈천 간에 그의 책임을 하늘에 돌리지 않으면, 다른 사람에게서 요구하기가 쉽다. 그러나 그것은 자기의 책임 회피에 지나지 않는 것이다. 모든 것은 나 하기에 마련인 것이다. 모든 것은 나 당하며, 내가 主體일 따름인 것이다.

그러므로 군자는 순리대로 행동하면서 천명을 기다리고, 소인은 위험을 무릅쓰면 서 요행을 바라느니라

故 君子 居易⁹¹以俟命⁹² 小人 行險⁹³以徼幸⁹⁴

[주석]

91 居易: 中和의 道를 지키면서 스스로 만족하는 자세.

92 俟命: 待天命. 定命을 지키는 태도. 安分.

93 行險:冒險. 도박. 逆理. 94 徼幸: 過分한 기대.

[평설]

여기서 군자 · 소인의 구분이 확실해진다. 전자는 素位不願하기 때문에 居易俟命할 수 있는 것이요, 소인은 怨天尤人하기 때문에 行險徼幸도 서슴치 않는 것이다.

인간의 幸이란 결코 외적 요건인 부귀빈천에 있는 것이 아니다. 定分 中和의 경지에서 이를 느끼는 것에 지나지 않는 것이다. 그러므로 맹자의 三樂도 부귀 밖에 있음을 알아야 할 것이다.

공자 "활쏘기란 군자의 도와 비슷한 데가 있다. 그 과녁을 맞추지 못하면 돌이켜 그 원인을 자신에게서 찾느니라."

子曰 射⁹⁵ 有似乎君子⁹⁶ 失諸正鵠⁹⁷ 反求諸其身

[주석]

95 射: 옛날 六藝의 一.

96 君子:中庸之道.

97 正鵠:射的.

[평설]

이에 우리는 여기서 철저한 주체적 자아를 발견하게 될 것이다. 활은 적중을 목적으로 함은 다시 말할 나위도 없다. 그러나 中·不中의 원인은 과녁에 있는 것이 아니라 화살을 날린 내 자신에 있다는 것이다. 이는 곧 '正己而不求於鵠'의 원리 그대로가 아닌가. 이것이 바로 유가에 있어서의 正己・責己・修己思想의 청수인 것이다. 이상은 제14장.

군자의 도는 비유컨대 먼 곳을 가더라도 반드시 가까운 데서부터 시작함 같고, 비유컨대 높은 곳을 오르더라도 낮은 데서부터 시작함 같으니라.

君子之道 辟98如行遠必自邇 辟如登高必自卑

[주석]

98 辟:譬.

[평설]

邇·卑는 인도요, 遠·高는 천도를 두고 이른 말이다. 이는 지극한 천도 또한 윤리적 인도에서 비롯함을 설파한 자이다. 다음에 부모 형제의 인류이 이야기되는 것은 이러한 까닭인 것이다.

옛 시에 "처자들이 서로 화합하며 좋아함이 거문고를 튕기며 비파를 타는 것 같도 다. 형제끼리 합심하여 화목한 즐거움에 잠기도다. 집안이 온통 잘되어 가며 처자 식들도 즐거워하도다."

詩 99 云 妻子好合 如鼓瑟琴 100 兄弟既象 和樂且耽 101 宜爾室家 樂爾妻帑 102

[주석]

99 詩:《詩經》、〈小雅〉、'常棣'。

100 鼓瑟琴: 음률의 조화.

101 耽: 耽溺. 過樂.

102 帑:子孫.

[평설]

血緣家族의 화목한 모습을 읊은 시다. 부모·형제· 처자를 六親이라 하거니와 가장 가까운 인륜 관계의 화락한 모습을 보여 주고 있다.

공자 "부모는 아마도 순조롭게 지내실 거야."

子曰 父母 其順103矣乎

[주석]

103 順: 모든 것이 막히지 않고 순조로울 것이다. 그것은 곧 편안이요, 安樂인 것이다.

[평설]

한 가정의 평화는 곧 부모의 安樂과 직결함을 의미한다. 이는 효제 사상의 서곡이다. 이상은 제15장.

공자 "귀신의 덕 됨됨은 아마도 위대한가 보다."

子曰 鬼神104之爲德105 其盛矣乎

[주석]

104 鬼神: 天神人鬼의 略稱. 상제의 별칭.

105 德: 品格. 여기서는 神格.

[평설]

首章과 상응하는 장으로서 천명의 품격을 보다 더 생생하게 서술하고 있다.

이를 보자 해도 보이지 않고, 이를 듣자 해도 들리지 않지만, 만물을 간직한 채 남 겨둑이 없느니라.

視之而弗見 聽之而弗聞 體物106而不可遺

[주석]

106 體物: 만물을 몸소 간직하여 충만한 모습. 그러므로 不可遺.

[평설]

視之・聽之는 신을 향한 적극적 자세. 그러나 귀신은 無形無質하고 無聲無臭하므로 弗見弗聞일 밖에 없다 만물은 다 上天(上帝)의 조화 가운데 있으니, 이는 마치 물고기가 물 속에서 헤엄치고 호흡하며 물속을 떠나지 못하는 것과 같다. 이는 靈明主宰天(다산)의 모습이 역연하다.

천하 사람들로 하여금 몸과 마음을 깨끗히 하고 제사를 받들게 하되, 넘실넘실 그 위에 계신 듯하고 그 좌우에 계신 듯하니라.

使天下之人 齊明107盛服 以承祭祀 洋洋乎 如在其上 如在其左右

[주석]

107 明:潔.

[평설]

《論語》에 "祭神 如神在"라 한 사상과 같다. 神은 존재한 것이 아니라 존재한 것으로 인정하는 것이다. 존재하기에 인정하는 것이 아니라 인정하므로 존재하는 것이다. 그러므로 유가의 상제는 절대적 존재자가 아니라 주관적 존재자라고 할 수밖에 없다.

옛 시에 "신이 오시도다. 그를 헤아릴 길 없도다. 어찌 싫다 할 수 있으리." 詩¹⁰⁸云 神之格¹⁰⁹思¹¹⁰ 不可度¹¹¹思 矧可射¹¹²思

[주석]

108 詩:《詩經》、〈大雅〉、'抑之'、

109 格:來

110 思:語助辭.

111 度: 헤아릴 탁.

112 射: 斁. 厭. 음은 역.

[평설]

神의 개념에 대하여도 주자와 다산 사이에는 논쟁의 여지를 남기고 있다. 주자는 그의 선배의 말을 빌어 "귀신이란 천지의 功用이면서 조화의 흔적"이라 하였고. 張子의 말을 빌어 "귀신이란 陰陽 二氣의 良能"이라 하였다. 그리고 이어 "鬼란 陰靈이요, 神이란 陽靈인데, 一氣로 말한다면 퍼는 자는 神이요, 돌아오는 자는 鬼이니 사실은 하나인 것이다"라 하여, 음양론적 해석을 내리고 있다. "귀신은無形無聲하지만, 物之終始는 陰陽合散의 所爲 아님이 없다"함에 이르러 더욱 그의 설을 굳히고 있는 것이다.

그러나 다산은 귀신이란 상제와 同徳한 자로서 독립된 존재로 간주하고 있다. "天神이란 形質이 없는 것으로서 상제의 臣佐가 되어 있으며, 지위가 있으면 號稱이 있는 것이다"라 하여 중국 고대 다신론적 입장에서 이를 풀이하고 있다.

"二氣란 음양인데 해 그림자는 陰이 되고 햇빛은 陽이 된다. 비록 이 두 가지가 가고 오면서 晝夜도 되고 寒署도 되는데, 그것의 됨됨은 頑冥하고 無知無覺한 품으로서는 멀리 금수나 벌레에도 미치지 못하는데, 어찌 良能이 있어 造化를 主張하여 天下 사람들로 하여금 齊明盛服하여 祭祀를 받들게 할 수 있겠는가"라 하여, 陰陽二氣・良能・造化說을 통박한 후 "古人은 實心으로 天을 섬기고 實心으로 神을 섬기니, 一動一靜할 때마다 한 마음이 싹트면 혹 誠心이기도 하고 혹 거짓이기도 하며, 혹 선하기도 하고 혹 악하기도 하므로 이를 경계하여 말하기를 '날마다 여기 굽어보시니라'하는 것이다. 그러므로 그들은 조심조심 두려워하며 愼獨의 공부가 독실하여 天德에 이르렀던 것이다. 그런데 요즈음 사람들은 천을 理法天으로 생각하거나 귀신을 공용이나 조화의 흔적이나 二氣의 良能쯤으로 생각하니, 마음속으로 깨닫되 아득하고 답답하여 지각이 없는 자와 비슷하다. 그러나 暗室 속에서는 자기 마음을 속여가면서 기탄 없이 함부로 못된 짓을 저지르니, 평생토록 도를 배운다 하더라도 함께 堯舜의 경지에는 들어갈 수가 없는 것이니 이는 모두 귀신의 설이 분명하지 못한 때문이다'라 하여, 日監在茲하시는 상제천의 존재를 확인해 주고 있다. 그리하여 "귀신이란 본래 理가 아닌데 어찌 氣일 수 있겠는가. 우리 사람에게는 기질이 있으나 귀신에게는 기질이 없으니, 귀신을 二氣의 良能이라 하는 송유의 설을 나는 믿지 않는다"하였다. 여기서 다산의 상제설은 首章에서의 상제설과 조금도 다르지 않음을 깨닫게 된다.

대체로 미소하면서도 뚜렷한 것이니, 지성은 덮어둘 수 없음이 이와 같구나. 夫微之顯 118 誠 114 之不可揜 如此夫

[주석]

113 微之顯: 莫顯乎微를 거꾸로 표현하였다.

114 誠 : 중용의 別稱. 지행합일이 中이라면 언행일치가 誠이기 때문이다. 여기서 誠中原理가 추출된다. **명설**

"誠之不可掩"의 句에 있어서 '誠'字의 위치에는 위에서부터의 문맥상 '鬼神' 두 글자가 놓여야 할 자리임에도 불구하고 (이 章은 '鬼神爲德章이다) '鬼神'字 대신에 '誠'字가 놓여진 점을 주목해야 할 것이다. 귀신과 성은 異名同曲이 아닐까. 소위 鬼神爲德의 그 덕이 바로 성으로 표현되었다면, 뒷장에서 "誠者 天之道也"의 天은 귀신일시 분명한 것이다. 또한 "誠之者 人之道也"이고 보면 성이야말로 천인을 일관한 도이기도 한 것이다. 이상은 제16장.

공자 "순임금은 아마도 지극한 효자이신가 보다. 덕으로는 성인이 되시고 존귀한 지위로는 천자가 되시고 부로는 온 천하를 차지하시니, 종묘에서는 그를 제사 모시고 자손들은 그 유업을 보존하니라."

子日 舜 其大孝115也與 德116爲聖人 尊爲天子 富有四海之內 宗廟饗之 子孫保之

115 大孝: 天下를 가지고 부모로 봉양하니 大孝이다.

116 德:人格.

[평설]

인륜은 부부로부터 시작하지만, 부자의 윤리는 영원한 혈연의 기본인 것이다(孝弟也者 其爲仁之本)(論語), 〈學而〉). 유가에서 孝를 인륜의 기본으로 삼는 소이가 여기에 있다. 비혈연적 사회 윤리를 그 다음으로 간주하는 것이 유교 윤리의 한 특색이기도 한 것이다. "老吾老以及人之老"((孟子), 〈深惠王上〉)도 이 점을 단적으로 설명한 자가 아닐 수 없다. 그러면 "以天下養"(《孟子》), 〈萬章上〉)만이 大孝이고 가정적 孝는 小孝일까? 결코 그렇지 않을 것이다. 왜냐하면 《論語》에서 이른바 孝의 개념은 거의 혈연적 親親에 기인하고 있을 뿐이요, 以天下養의 孝는 별로 문제 삼고 있지 않기 때문이다. 《中庸》의 저술은 진한 시대로 넘어오기 때문에 선진 시대의 효 개념이 변질되고 윤색되어 以天下養의 大孝槪念이 추출되었다고 보이야 할 것이다.

그러므로 큰 덕이 있는 이는 반드시 그의 지위를 얻을 것이며, 반드시 그의 봉록을 얻을 것이며, 반드시 그의 명예를 얻을 것이며, 반드시 그의 수명을 얻을 것이다. 故 大德 必得其位 必得其祿 必得其名 必得其壽

[평설]

여기서 大德은 舜임금을 가리키고 있음은 다시 말할 나위도 없다. 그러기에 그는 천자가 되어 천하의 福祿을 차지하고 부모에게 孝養할 수 있는 大孝子가 된 것이다. 그러나 공자는 舜에 비견할 수 있는 大德 大聖임에도 불구하고 그에게는 하늘이 복록을 주지 않았다. 그렇다면 그는 大德者가 아닐 것인가. 大德者에게는 반드시 位祿名壽가 있어야 함에도 불구하고. 그에게는 이것들이 없기 때문이다. 그러므로 이 구절은 공자의 德을 손상시키는 자가 아닐 수 없다.

이 구절은 곧이곧대로 믿을 수 없는 구절이다. 사실상 "不義而富且貴 於我如浮雲"((論語)、(述而))이라 외친 공자의 정신은 부귀쯤은 그다지 대단치 않게 여겼거늘, 祿位 같은 것이 어찌 大德의 優先條件이 될 수 있을 것인가. 군자의 道는 그저 修己 行仁이 있을 따름이다. 어찌 名祿에 汲汲할 수 있을 것인가. 그러므로 舜 같은 大孝는 있을 수 있는 可能的 孝일는지는 모르지만 萬人이 목적으로 삼아야 할 孝는 아닌 것이다.

그러므로 하늘이 만물을 내실 적에 반드시 그가 지닌 재질에 따라서 돈독하게 해준다. 그러므로 심는 자는 이를 북돋아 주고, 기운 자는 이를 뒤엎어 버리느니라.故 天之生物 必因其材¹¹⁷而篤焉 故. 栽者培之 傾¹¹⁸者覆¹¹⁹之

[주석]

117 材:質.

118 傾:裁의反.

119 覆:培의反.

[평설]

만물 생성의 원리에는 두 가지 면이 있음을 본다. 하나는 天賦의 힘이요, 다른 하나는 스스로의 재질이다. 이 양자가 일치할 때 비로소 만물은 생성할 수 있을 것이다. 스스로의 재질을 갖추지도 못한 채 천부의 힘을 기대할 수 없지만, 천부의 힘이 있다 하더라도 스스로의 재질이 없으면 어찌할 길이 없을 것이다. 그러니 모름지기 스스로의 재질을 갖춘 연후에 비로소 천부의 힘을 기대해야 마땅할 것이다.

옛 시에 "즐거운 군자의 빛나는 덕이여. 뭇 사람들에게 좋게 빛나도다. 봉록을 하늘에서 받았거늘. 북돋아 천명을 내리시고 거듭하여 내리시도다."

詩¹²⁰日 嘉樂君子 憲¹²¹憲令德 官民官人 受祿干天 保佑命之 自天申¹²²之

[주석]

120 詩:《詩經》、〈大雅〉、'嘉樂'.

121 憲:顯.

122 申:重.

[평설]

군자는 舜같은 大德君子로서 천자의 덕을 갖춘 자이다. 그러기에 "宜民宜人 受祿于天"이라 할 수 있는 것이다. 따라서 다음과 같은 결구가 나오게 되는 것이다.

그러므로 큰 덕을 갖춘 자는 반드시 천명을 받게 되느니라.

故大德者 必受命123

[주석]

123 命: 천자가 될 수 있는 정치적 천명.

[평설]

이 구절은 位祿名壽節을 요약한 자에 지나지 않는다. 공자의 덕을 손상시킨다는 점에 있어서는 앞 절과 조금도 다르지 않다. 이상은 제17장.

공자 "걱정이 없으신 분은 아마도 문왕뿐이실거야. 왕계는 아버지가 되시고 문왕은 아들이 되시니, 아버지는 터를 닦아주시고 아들은 왕업을 이으시니라."

子曰 無憂124者 其惟文王125乎 以王季爲父 以武王爲子 父作126之 子述127之

[주석]

124 無憂: 至孝의 다른 표현. 王季의 뜻을 받들었고 武王 達孝의 길을 터 주었으니, 承父傳子의 至孝가 아닐 수 없다. 無憂란 文王의 그런 상황을 표현한 것에 지나지 않는다.

125 文王:舜과도 同列에 선 聖王의 한 사람이다.

126 作: 王業의 기초를 마련함.

127 述: 父祖의 뜻을 이어받음.

무왕이 태왕·왕계·문왕의 서통을 이어받아 대국 은나라를 정복한 후 천하를 차지하시되, 몸소 천하의 빛나는 영예를 잃지 않으사 천자의 높은 지위에 오르시고, 부는 온 천하를 차지하사 종묘에서는 그를 제사 모시고 자손들은 그 유업을 보존하니라.

武王 纘太王王季文王之緒 壹戎太¹²⁸而有天下 身不失天下之顯名 尊爲天子 富有四 海之內 宗廟饗之 子孫保之

[주석]

128 壹戎衣: 殪戎殷. 滅大殷. 주자는 "壹著戎衣以伐紂也"라 하였다. 전자는 毛大可의 說로서 여기서는 이를 取한다.

무왕이 말년에 천명을 받았고, 주공이 문·무두왕의 덕을 성취시키사 태왕과 왕계를 왕으로 추존하니라. 위로 선조들은 천자의 예로 제사를 모시니, 이 예로 말하면 제후·대부·사·서인에게까지 미치느니라. 아비가 대부가 되고 아들이 사 벼슬일 적에는 장례는 대부의 예로 모시고 제사는 사의 예로 모시며, 아비가 사 벼슬이요, 아들이 대부일 적에는 장례는 사의 예로 모시고 제사는 대부의 예로 모시며, 기년상은 대부까지만 미치되 삼년상은 천자에게까지 미치니 부모의 상례는 귀천없이 한결같으니라.

武王¹²⁹ 末受命 周公¹³⁰ 成文武之德 追王¹³¹大王王季 上祀先公以天子之禮 斯禮也 達乎諸候大夫及士庶人 父爲大夫 子爲士 葬以大夫 祭以士 父爲士 子爲大夫 葬以 士 祭以大夫 期¹³²之喪 達乎大夫 三年之喪 達乎天子 父母之喪 無貴賤一也

[주석]

129 武王: 文王의 아들.

130 周公: 武王의 아우. 成王을 攝政.

131 追王:追尊. 132 期年:一年.

[평설]

여기서 古禮의 일단을 엿볼 수 있다. 첫째, 장례는 死者를 기준으로 하고 제례는 祭主를 기준으로 한다. 둘째, 상례는 親喪에는 천자ㆍ서인의 구별 없이 삼년상이지만 기년상은 천자ㆍ제후는 제외된다. 주자는 이상을 제18장이라고 하였다. 그러나 다산은 다음 두 節을 이 章에 붙이는 것이 옳다고 하였다. 다시 말하면 이 장을 武王ㆍ周公의 達孝章으로 보려는 것이다.

공자 "무왕 주공은 아마도 통달한 효자일거야."

子日 武王 周公 其達孝133矣平

[주석]

133 達孝: 어느 때 어느 곳에서라도 통할 수 있는 孝.

[평설]

大孝와 구별되는 점은 繼志述事의 孝라는 점에 있을 것이다.

대체로 효란 윗사람의 뜻을 잘 이어받고 윗사람의 일을 잘 펼쳐내는 자이니라. 夫孝者 善繼人 134 之志 善述人之事者也

[주석]

134 人: 父祖

[평설]

《論語》에서 "三年 無改於父之道 可謂孝矣"라 하였는데, 이는 소극적 繼志라 할 수 있다. 적극적 繼志는 遺業의 영원한 계승에 있을 것이다. 武王・周公이 周 王業의 國基를 다짐으로써 達孝者가 된 것은 이 까닭인 것이다. 다산은 이 節까지를 제18장으로 본다.

봄 가을 종묘를 수리하며, 종기를 진열하며, 의상을 펴놓고, 시절 음식을 바친다. 春秋 修其祀廟¹³⁵ 陳其宗器¹³⁶ 設其裳衣¹³⁷ 薦其時食¹³⁸

[주석]

135 浦廟: 宗廟. 선조의 사당.

136 宗器: 傳來하는 家寶.

137 裳衣: 조상이 입던 의복, 제사 때는 位牌 곁에 놓는다.

138 時食: 時節 따라 나오는 飮食. 제사의 형식을 보여 주고 있다.

종묘의 예는 소·목의 차례를 마련하자는 것이니, 벼슬의 차례는 귀천을 가리자는 것이요, 일을 맡기는 것은 현인을 가려내자는 것이요, 무리가 술 마실 때 아래가 위가 되는 것은 천인에까지 미치게 하자는 것이요, 연례에 머리털로 하는 것은 나이의 차례를 세우자는 것이니라.

宗廟之禮 所以序昭穆¹³⁹也 序爵¹⁴⁰ 所以辨貴賤也 序事¹⁴¹ 所以辨賢也 旅酬¹⁴² 下爲上 143 所以逮賤也 燕毛 144 所以序齒也

[주석]

139 昭穆:父子·遠近·長幼·親疎의 序次를 정하기 위한 것으로써 太廟에만 있다. 左昭右穆.

140 爵: 벼슬. 요즈음의 委員.

141 序事: 幹事. 執行實務者.

142 旅酬: 燕禮 때의 獻酌.

143 下爲上:主人이 현작하므로 上爲下요, 동시 下爲上이 되는 셈이다. 제주가 樂工·庶子·小臣들에게 獻齊하기 때문이다.

144 燕: 燕禮. 제사가 끝난 후에 있는 飮福 따위의 절차. 毛: 머리털의 빛깔.

[평설]

제례의 규모와 절차를 보여 주고 있다.

그의 지위에 오르면 그의 예를 행하고, 그의 음악을 연주하고, 그가 존경하던 이를 존경하며, 그가 친애하던 이를 친애하고, 죽은 이를 산 사람처럼 섬기며, 없는 이

를 있는 이처럼 섬기는 것이 지극한 효도이니라.

踐其位 145 行其禮 146 奏其樂 147 敬其所尊 愛其所親 事死 148 如事生 事亡 149 如事存 孝之至也

[주석]

145 其位: 先王이 앉았던 그 지위.

146 其禮: 선왕의 예.

147 其樂: 선조의 음악(以下의 其는 다 선왕을 가리키는 代名詞).

148 死: 죽은 이, 역시 先王.

149 亡: 역시 先王.

[평설]

여기서는 孝란 결코 生存者에 국한하지 않음을 보여 주고 있다. 그것은 繼志述事에서 이미 암시되어진 바와 같이 길이 선조를 추모하는 데에서 이를 알 수가 있다. 유가에서 제례를 生者에 대한 예 못하지 않게 중요시하는 所以가 여기에 있는 것이다.

교사의 예는 상제를 섬기자는 이유에서 지내는 것이요, 종묘의 예는 그들의 선조를 제사 지내자는 이유에서인 것이니라. 교사의 예와 체상의 의의를 명백히 한다면 나라 다스리는 것쯤이야 아마도 이 손바닥 보는 것 같을 거야.

郊社之禮¹⁵⁰ 所以事上帝也 宗廟之禮 所以祀乎其先也 明乎郊社之禮 禘嘗¹⁵¹之義 治國 其如示諸掌乎

[주석]

150 郊社之禮: 郊는 郊天으로 하늘의 제사요. 社는 社稷으로 땅의 제사.

151 禘嘗: 春禘秋嘗으로 春秋祭享을 의미한다. 곧 宗廟之禮.

[평설]

제례를 통한 繼志述事의 達孝는 치국의 대본임을 보여 주고 있다. 그러므로 효란 작게는 제가의 본이요, 크게는 치국의 근본이 되는 것이다. 이상은 제19장.

애공이 정치에 대하여 물은즉, 공자 "문·무왕의 정치는 책에 기록되어 있습니다. 그 사람이 있으면 그 정치는 실적을 높이지만, 그 사람이 없으면 그 정치는 시들어 버릴 것입니다."

哀公152 問政 子曰 文武153之政 布在方策154 其人155存 則其政舉 其人亡 則其政息

[주석]

152 哀公: 魯君. 名은 蔣.

153 文武: 文王과 武王. 周나라 聖君.154 方策: 方은版, 策은 簡으로서 書冊.

155 其人: 先王을 가리키고 있다. 그와 같은 사람.

[평설]

정치란 사람에 의하여 운영되는 것이지, 책에 쓰여진 기록대로 되는 것은 아니다. 운영의 묘는 이를 두고 이른 말이요, 적재적소 또한 인물의 중요함을 보여 주는 말이다. 정책보다도 이를 운영하는 사람이 중요하다는 것을 서술함으로써. 공자는 衰公 자신이 文 · 武 聖王처럼 되어지기를 기대하고 있는 것이다.

인도는 정치에 민감하고 지도는 나무에 민감하니, 대체로 정치라는 것은 땅벌 같으니라

人道敏156政157 地道敏樹158 夫政也者 蒲盧159也

[주석]

156 敏: 感應이 빠르다.

- 157 人道敏政: 인도는 大孝·達孝의 道임은 다시 말할 나위도 없다. 文武王의 道도 繼志述事의 효도요, 그것은 곧 인도이기도 하기 때문이다.
- 158 地道敏樹: 人道敏政의 뜻을 뒷받침하기 위한 補句에 지나지 않는다. 人道敏政은 관념적이요, 地道敏樹는 경험적 사실이기 때문에, 후자는 전자를 위하여 부수적으로 쓰여졌다고 보아야 할 것이다. 浦廬의 生理와 관련지어 생각(주자설)할 필요는 없지 않은가 여겨진다.
- 159 蒲盧: 兩說이 있으니, 주자는 이를 蒲葦(갈대)라 했고, 다산은 贏螺(土蜂)說을 취하고 있다. 전자는 易生之物로서 敏樹에 해당하고, 후자는 "蜂存則蟲化而爲蜂, 蜂去則蟲終不化(벌이 있으면 애벌레가 성충으로 탈바꿈하고, 벌이 떠나버리면 애벌레는 끝내 탈바꿈하지 못한다)"한다는 점이 "其人存則其政學, 其人亡則其政息(그 사람이 있으면 그 정치가 이루어지나, 그 사람이 없으면 그 정치는 사그라든다)"과 같은 점을 취한 것이다.

그러므로 정치를 하는 데는 사람에게 달려 있으니, 사람을 고르되 몸가짐으로써 하고, 몸을 닦는 데는 도로써 하고, 도를 닦는 데는 인으로써 하느니라.

故 爲政160在人161 取人以身162 修身以道163 修道以仁164

[주석]

160 爲政:行政.

161 在人:其人存其人亡의人.

162 身: 己. 彼의 對. 남 아닌 나. 자신.

163 道: 人道, 孝의道.

164 仁:倫理的人道, 親親의道 곧孝道.

[평설]

다산은 이 절은 따로 떼어서 一章으로 만들고 윗장과 연결시킬 필요가 없다는 견해를 내세우고 있다.

인이란 인도인 것이니 어버이를 친애함이 가장 크니라. 의란 마땅하다는 것이니 현인을 존경함이 가장 크니라. 어버이를 친애하되 차등을 두는 것과 현인을 존경 하되 등급을 두는 데서 예가 생겨나느니라.

仁者人165也 親親166為大 義者宜167也 尊賢168為大 親親之殺169 尊賢之等 禮所生也

[주석]

165 人:人道.孝弟의道.

166 親親:血緣의 親族關係.

167 官: 合理.

168 尊賢: 非血緣的 倫理關係.

169 殺: 음은 쇄. 降殺.

[평설]

親親의 仁과 尊賢의 義는 맹자 사상의 근간을 이루는 자로서, 흔히 중용의 저술이 맹자 후학의 손에서 이루어졌다는 설(子思說의 부인)이 나오는 것은 이 절에서(이 節뿐이 아니지만) 연유한 것이다.

禮란 본래 降殺·等差 등의 질서를 확립하는 데에서 생기게 되는 것이다. 그러므로 차등은 곧 예의 속성이라 해도 좋을 것이다. 그러므로 親親의 殺에는 五服의 上殺·下殺의 구별이 있고, 尊賢의 等에는 五等의 侯·公·卿·大夫·三士·庶人의 구별이 있다.

아랫자리에 있으면서 윗사람의 신임을 얻지 못한다면 백성을 다스릴 수가 없을 것이다.

在下位 不獲乎上 民不可得而治矣

[평설]

이 구절은 아래에서 다시 나온다. 여기에 낀 것은 잘못된 것이라지만 다산은 그대로 두는 것도 좋을 것이라는 견해를 내세우고 있다.

그러므로 군자는 불가불 수신해야 할 것이니, 수신할 것을 생각한다면 불가불 어버이를 섬겨야 하며, 어버이 섬길 것을 생각한다면 불가불 사람을 알아야 하며, 사람을 알아야 할 것을 생각한다면 불가불 하늘을 알아야 하느니라.

故君子 不可以不修身 170 思修身 不可以不事親 思事親 不可以不知人 171 思知人 不可以不知天 172

[주석]

170 修身: 위에서 修身以道라 했는데, 도는 人道요 人道는 孝道다. 그러므로 불기불 事親이 되는 것이다.

171 知人: 知人道.

172 知天: 知天命. 知鬼神之德.

[평설]

인도와 천도는 하나로 귀일함을 보여주고 있다. 앞으로 천인의 도가 급기야 誠의 道로 귀일하게 됨을 발견하게 될 것이다.

천하에 통달하는 도에 다섯 가지가 있는데 이를 실행하는 자는 셋이다. 이르되 "군 신이다, 부자다, 부부다, 곤제다, 붕우의 사귐이다"하는 다섯 가지는 천하에 통달 하는 도니라. 지·인·용 셋은 천하에 통달하는 덕이니라. 이를 실행하게 하는 자 는 하나니라.

天下之達173道五 所以行之者三 日君臣也父子也夫婦也昆弟也朋友之交也 五者 天

下之達道也 知174仁175勇176 三者 天下之達德也 所以行之者 一177也

[주석]

- 173 達: 通, 達孝의 達과 같다. 동서 고금을 일관한다.
- 174 知: 知天命 知人道의 知.
- 175 仁:行仁,行人道의仁,
- 176 勇:强剛의庸.
- 177 : 誠. '誠'字를 誘導하기 위하여 '一'字를 쓴 것이다. '一'字가 거듭 나오다가 급기야 '誠'字를 따出하게 되다.

[평설]

知 \cdot 仁은 知 \cdot 行의 中이요, 勇은 庸으로서 知 \cdot 仁 \cdot 勇은 중용의 별칭.

達道는 윤리요, 達德은 중용이니, 하나로 묶으면 誠이 되는 것이다.

혹 나면서 이를 알기도 하고, 혹 배워서 이를 알기도 하고, 혹 노력하여 알기도 하지만, 그것을 알았다는 점에 있어서는 하나니라. 혹 가만히 앉아서 이를 행하기도 하고, 혹 순조롭게 이를 행하기도 하고, 혹 애써 이를 행하기도 하지만, 공을 이룩했다는 점에 있어서는 하나니라.

或生而知之 178 或學而知之 或困而知之 及其知之 一也 或安而行之 或利而行之 或勉强而行之 及其成功 179 一也

[주석]

178 之:人道,君子之道,中庸之道,

179 成功: 行之의 成果.

[평설]

生之와 安行, 學知와 利行, 困知와 勉强은 서로 對를 이룬다.

《論語》〈季氏〉편에 나온다. 生知의 聖은 자칫하면 無不通知하는 것처럼 생각하는데, 여기서의 生知는 제한된 조건하에서의 生知라는 사실을 알아야 할 것이다. 공자도 知天命이라 하였듯이 천명을 깨닫는다는 제한된 깨달음이요, 이 知는 어쩌면 知人道 知天命이라는 윤리적 자각이라 해야 할는지 모른다. 그럼에도 불구하고 生知의 聖은 마치 無所不知하는 신통력이라도 지닌 生知로 착각한다면, 이는 이 구절을 크게 잘못 해석한 데에서 온 것이라 하지 않을 수 없다.

여기서도 '一'字가 두 번 나오는데 다 '誠'字의 先行詞로 보아야 할 것이다.

공자 "배우기를 좋아함은 지에 가깝고, 애써 실행함은 인에 가깝고, 부끄러움을 앎은 용에 가까우니라."

子日 好學180 近乎知 力行181 近乎仁 知恥182 近乎勇

[주석]

180 好學: 聖賢을 본받을 줄 안다.181 力行: 行은 行仁의 行이다.

182 知恥: 부끄러운 짓은 하지 않아야 할 줄을 안다.

[평설]

好學은 好善이요, 知恥는 惡惡이다. 好善惡惡은 人性의 嗜好요, 그의 실천이 行仁인 것이다.

왜 近乎라 하였는가. 다산은 이 점을 다음과 같이 설명하고 있다. "好學이란 學知者요, 力行은 利行者요, 知恥는 知勉行者이다. 生知 安行者는 자신이 知仁勇의 上層에 존재하고 있으며, 其次 其下者는 제1등 지위에 있을 수 없으므로 近乎知・近乎仁・近乎勇이라 한 것이다. 近이란 거의 미친다(幾及)는 뜻이기 때문이다"라 하였다.

이 세 가지 사실을 안다면 수신해야 할 까닭을 알 것이요, 수신해야 할 까닭을 안다면 치인해야 할 까닭을 알 것이요, 치인해야 할 까닭을 안다면 천하 국가를 다스려야 할 까닭을 알 것이다.

知斯三者¹⁸³ 則知所以修身¹⁸⁴ 知所以修身 則知所以治人¹⁸⁵ 知所以治人 則知所以治 天下國家矣

[주석]

183 三者:智·仁·勇.

184 修身: 修身以道修道以仁,

185 治人: 齊家 治國 平天下. 治人道.

[평설]

마치 《大學》의 節을 읽는 것 같다. 지금까지 舜·文王·武王·周公 등의 大孝至孝가 범국가적 의미로 확산되었기 때문에 효도는 제가의 도에 그치는 것이 아니라 치평의 도이기도 했던 것이다. 그러므로 修身以道(孝道)이기는 하지만 그것은 바로 치인의 도의 기본이요, 나아가서는 平治天下의 도이기도 한 것이다.

무릇 천하 국가를 다스림에 있어서는 아홉 가지 법도가 있으니, "자신을 수양함과 현인을 존경함과 종족을 친애함과 대신을 공경함과 군신들을 내 몸처럼 아껴 줌과 서민들을 자식처럼 사랑함과 모든 기술자들이 즐겨 오게 함과 먼 데 사람들을 회 유함과 제후들을 포용함이니라."

凡爲天下國家 有九經 日 修身也 尊賢 186 也 親親 187 也 敬大臣也 體群臣 188 也 子庶民 189 也 來百 190 也 柔涼人 191 也 懷諸候也 192

[주석]

186 尊賢: 師保의 臣은 臣下로 대하지 않는다.

187 親親:宗族을 친애한다. 事親은 수신 속에 들어 있기 때문이다.

188 體群臣: 마치 내 四體처럼 생각한다. 고락을 같이 한다.

189 子庶民: 血緣家族처럼 愛之重之한다.

190 來百工: 百工을 厚待하므로 모여든다.

191 柔遠人:遠人은四夷. 國外異族들.

192 懷諸候:諸侯는 封建諸侯로서 兄弟國旨.

[평설]

大學에서는 修身爲本이라 하였는데, 九經을 洪節九疇에 견주어 圖示하면 다음과 같다.

| 體君臣 | 尊賢 | 柔遠人 |
|-----|----|-----|
| 敬大臣 | 修身 | 來百工 |
| 子庶民 | 親親 | 懷諸侯 |

자신을 수양하면 도가 바로 서고, 현인을 존경하면 어리둥절하게 되지 않고, 종족을 친애하면 원망하지 않고, 대신을 공경하면 당황하지 않고, 군신들을 내 몸처럼 아껴 주면 벼슬아치들이 두터운 예로 보답하고, 서민들을 자식처럼 사랑하면 백성들이 힘써 나라일을 돕고, 기술자들이 즐겨오게 되면 국가 재정이 넉넉하고, 먼 데 사람들을 회유하면 사방에서 귀순해 오고, 제후들을 포용하면 온 천하가 그를 두려워하리라.

修身則道立¹⁹³ 尊賢則不惑¹⁹⁴ 親親則諸父昆弟不怨¹⁹⁵ 敬大臣則不眩¹⁹⁶ 體群臣則士之 報禮重 子庶民則百姓勸¹⁹⁷ 來百工則財用足 柔遠人則四方¹⁹⁸歸之 懷諸侯則天下畏之

[주석]

193 道立.: 人道의 確立.

194 不惑: 不惑於道. 賢人은 道의 現身이기 때문이다.

195 不怨: 怨은 疏遠한 데서 오기 때문이다.

196 不眩: 不眩於事. 大臣은 國家의 幹事이기 때문이다.

197 勤: 勤勉. 기뻐하며 따르다.

198 四方:四夷.

[평설]

九經의 效果를 서술하고 있다.

몸과 마음을 깨끗히 하고 예가 아니면 움직이지 않는 것은 자신을 수양하자는 이유 때문이다. 모략을 없애고 여색을 멀리 하며 재물은 천히 여기되 인격을 존귀하게 여기는 것은 현인이 나오기를 권하자는 이유 때문이다. 그 지위를 높여 주고 그의 녹을 중하게 해 주며 그가 좋아하고 싫어함을 함께 하는 것은 종족을 친애하여함께 일하기를 권하자는 이유 때문이다. 벼슬을 많이 만들어 놓고 재능에 따라일할 수 있게 해주는 것은 대신들이 즐겨 나와 일하게 하자는 이유 때문이다. 진심으로 믿게 하며 봉록을 후하게 해 주는 것은 사대부들이 기꺼이 나와 일하게 하자는이유 때문이다. 시절 따라 부리며 세금을 적게 해 주는 것은 백성들이 부지런히일할수 있게 하자는이유 때문이다. 때때로 보살피며일에 따라 보수를 후히 줌은기술자들이 힘써일할수 있게 하자는이유 때문이다. 보낼 때나 맞이할 때나 착한일을 칭찬하며 능력 없는 자를 불쌍히 여겨 주는 것은 먼데 사람들을 회유하자는이유 때문이다. 끊어진 세대를 이어 주고 없어진 나라를 다시 세워주며, 난리를 진압해 주고 위기를 면하게 해 주며, 시기를 정하여 불러들이되갈 때는 후하게 해주며 올 때는 홀가분하게 해주는 것은 제후들을 포용하자는이유 때문이다.

齊明盛服 非禮不動¹⁹⁹ 所以修身也 去讒遠色 賤貨而貴德 所以勸賢也 尊其位 重其 祿 同其好惡 所以勸親親也 官盛任使²⁰⁰ 所以勸大臣也 忠信重祿 所以勸士也 時使²⁰¹

薄斂 所以勸百姓也 日省月試 旣稟稱事²⁰² 所以勸百工也 送往迎來 嘉善而矜不能 所以柔遠人也 繼絕世 舉廢國 治亂持危 朝聘以時 厚往而薄來 所以懷諸侯也

[주석]

199 非禮不動: 顏淵의 克己.

200 任使:任賢使能.201 時使:使民以時.

202 旣稟稱事: 旣는 餼요, 稟은 廩으로 생활비의 뜻. 稱事는 '일에 맞도록'의 뜻. 일에 맞추어 보수를 준다.

[평설]

정치의 요체는 敬愛에 있음을 볼 수 있다.

尊賢·親親·敬大臣은 敬이요, 體群臣·子庶民·來百工·柔遠人·懷諸候는 愛다. 儒道는 곧 愛民의 道인 所以가 여기에 있는 것이다. 讒言好色者는 소인이므로 소인을 멀리 하지 않고서는 進賢의 길이 트이지 않음은 너무도 당연하다.

忠信重祿은 用人의 관건인 것이다. 그렇지 않고서는 心悅誠服할 수 없을 것이다.

子庶民・來百工은 治國의 道요, 柔遠人・懷諸候는 平天下의 道일 것이다.

무릇 천하 국가를 다스림에 있어서는 아홉 가지 법도가 있으니, 무릇 이를 실행하게 하는 것은 하나니라.

凡爲天下國家 有九經 所以行之者 一203也

[주석]

203 一:誠.

[평설]

비록 법도는 多樣하지만 따지고 보면 誠 한 글자로 귀일한다. 敬天愛人도 결국 하나의 誠字에 지나지 않는 것이다.

무릇 모든 일은 미리 예비하면 근본이 서고, 미리 예비하지 않으면 근본이 무너져 버린다. 말도 미리 결정해 놓으면 빗나가는 일이 없고, 일도 미리 결정해 놓으면 곤란하게 되는 일이 없고, 행동도 미리 결정해 놓으면 지쳐 버리는 일이 없고, 길 도 미리 결정해 놓으면 궁하게 되는 일이 없느니라.

凡事 豫 204 則立 205 不豫則廢 言前定則不跲 206 事前定則不因 207 行前定則不疚 道 208 前定則不窮

[주석]

204 豫: 先行條件, 準備,

205 立: 樹立, 근본이 바로 선다.

206 跲: 論理의 蹉跌.

207 疾: 行動의 困憊.

208 道:目標.目的.

[평설]

선행 조건이란 근본 문제를 이르는 말이다. 흔히 본말이니 선후니 하는 말이 있는데, 豫란 本과 先이 아닐수 없다. 그러므로 근본이 모든 것에 우선하지 않겠는가.

言 · 事 · 行 · 道의 네 句는 豫則立의 구체적 내용이다. 前定이란 곧 豫인 것이다.

아랫자리에 있으면서 윗사람의 신임을 얻지 못한다면 백성을 다스릴 수가 없을 것이다. 윗사람의 신임을 얻는데도 방도가 있으니, 친구들의 신뢰를 얻지 못한다면 윗사람의 신임을 얻지 못할 것이다. 친구들의 신뢰를 얻는데도 방도가 있으니, 어버이에게 순종하지 않는다면 친구들의 신뢰를 얻지 못할 것이다. 어버이에게 순종하는 데도 방도가 있으니, 자신에게 돌이켜 생각하되 정성스럽지 못하다면 어버이에게 순종하지 못할 것이다. 자신이 정성스럽게 되는 데도 방도가 있으니, 선행이 분명하지 않는다면 자신이 정성스럽게 되지 못할 것이다

在下位²⁰⁹ 不獲乎上 民不可得而治矣 獲乎上有道 不信乎朋友 不獲乎上矣 信乎朋友有道 不順乎親²¹⁰ 不信乎朋友矣 順乎親有道 反諸身不誠²¹¹ 不順乎親矣 誠身有

道 不明平善212 不誠平身矣

[주석]

209 在下位 治矣: 위에서 나온 句.

210 順乎親:孝親.

211 誠:天人一貫之道. 知言(天) 行仁(人)之道以知言은 知天命이요. 行仁은 行孝다.

212 明善 : 善은 誠의 윤리적 가치. 그러므로 善은 中이기도 하다. 따라서 明善은 明中庸之道인 것이다. [평설]

이 구절에서는 誠字를 導出시키고 있다. 이로부터 誠 한 글자로 中庸之道를 대신 설명하게 된다. 豫則立이 民治・獲上・信友・順親 ・誠身・明善에 의하여 설명되어지고 있다. 마치 (大學)에서 平天下・治國・齊家・修身・正心・誠意의 순으로 본말 종시가 설명되어지고 있는 것과 그 궤를 같이하고 있다. 明善에 있어서도 주자와 다산은 해석을 달리 하고 있다. 주자는 "誠身이 明善에 있다 함은 대체로 格物致知하여 진실로 至善의 所在를 알 수가 없다면 반드시 好色을 좋아하듯 惡臭를 싫어하듯 할 수 없을 것이다"하여 格物致知說로 이를 해석하려 한데 반하여, 다산은 "格物이란 物有本末의 物을格한다는 것이요, 致知란 知所先後의 知를 致한다는 것이니, 格致와 明善은 다른 것이다. 明善이란 隱之見을 알고 微之顯을 알며 하늘은 속일 수 없음을 안다는 것이다. 하늘을 안 연후에야 擇善할 수 있는 것이니, 하늘을 모르는 자는 擇善할 수 없는 것이다"하여 천인일관의 도를 모르면 明善할 수 없다는 것을 지적하고 주자의 格致說을 부정하고 있다.

格致는 겨우 物의 本末을 알 따름이지만 明善은 知天命하지 않고서는 絶對善의 근본을 알 수 없는 것이다. 明善이 誠 -知言行仁- 의 선행조겐(豫)이 되는 소이는 이 점 -知天命- 에 있는 것이다. 知天命하는 자만이 慎獨의 功을 쌓을 것이나. 慎獨은 곧 明善의 本이 아닌가.

지성이란 하늘의 도요, 지성스러운 것은 사람의 도니라. 지성이란 것은 힘쓰지 않아도 알맞으며, 생각하지 않아도 얻으며, 서둘지 않아도 도에 알맞으니, 성인이니라. 지성스러운 자는 선함을 골라 이를 고집하는 자니라.

誠者 213 天之道 214 也 誠之者 215 人之道 216 也 誠者 不勉 217 而中 不思 218 而得 從容中道 219 聖人也 誠之者 擇善而固執之 220 者也

[주석]

213 誠者: 誠이라는 名詞.

214 天之道:原理.

215 誠之者: 誠의 動詞化.

216 人之道:實踐倫理.

217 不勉:行.

218 不思:知.

219 從容中道: 生知安行.

220 擇善固執之:學知利行. 困知勉行.

[평설]

誠者는 天之道로서 達天德할 수 있는 聖人의 별칭이다. 그러므로 이하의 경문에서는 天下至誠과 天下至聖은 같은 뜻으로 쓰여지고 있다. 다시 말하면 天之道인 誠의 인격화가 곧 聖인 것이다.

그러나 주자는 誠을 真實無妄하며 천리의 본연한 것으로 풀이하여 이를 聖人의 德이라 하였다. 그러므로 이는 성인의 인격이지 성인 그 자체一如는 아닌 것이다.

《中庸》에서는 性·誠·聖 三位一體觀이 그 바닥에 깔려 있음을 주목해야 할 것이다. 이는 中庸之道를 천리라는 철학적 입장에서가 아니라 誠中이라는 윤리적 입장에서 관찰하는 것이다.

이를 널리 배우며, 이를 살펴 물으며, 이를 신중히 생각하며, 이를 분명히 판단하며, 이를 돈독하게 실행하느니라.

博學221之 審問之 愼思之 明辨之 篤行之

[주석]

221 學: 學而知之의 學.

[평설]

이 以下의 問 · 思 · 辨 · 行도 다 같이 學知利行 · 困知勉行者들의 일인 것이다. 不勉而中하는 生知安行의 聖人과는 구별되는 자가 아닐 수 없다.

배우지 않을지언정 이를 배우기로 한다면, 불능한 점을 그만두지 않는다. 묻지 않을지언정 이를 묻기로 한다면, 알지 못한 점을 그만두지 않는다. 생각하지 않을지 언정 이를 생각하기로 한다면, 얻지 못한 점을 그만두지 않는다. 판단하지 않을지 언정 이를 판단하기로 한다면, 분명하지 않은 점을 그만두지 않는다. 실행하지 않

을지언정 이를 실행하기로 한다면, 돈독하지 않은 점을 그만두지 않는다. 남이 한 가지 능하다면 나는 백 가지 능하며, 남이 열 가지 능하다면 나는 천 가지나 능하 도록 한다.

有弗學 學之 弗能 弗措也 有弗問 問之 弗知 弗措也 有弗思 思之 弗得 弗措也 有弗辨 辨之 弗明 弗措也 有弗行 行之 弗篤 弗措也 人一能之 己百之 人十能之 己千之 图到

十五箇 弗字의 반복은 不息不休의 의지를 보여주고 있다. 결코 自劃行爲는 불허하는 것이다. 여기에는 불가능이란 있을 수 없다.

誠의 설명이기도 하다. 어쩌면 庸의 설명이기도 한 것이다. 이를 五弗措章이라 이르기도 한다. 무슨일이나(學·問·思·辨·行을 통하여) 그의 궁극적 목적지에 도달하지 않는 한 결코 중도에서 그만둠이 없음을 의미한다.

과연 이 도에 능하다 한다면, 비록 우매한 사람도 반드시 현명해지며, 비록 유약한 사람도 반드시 강하게 되느니라.

果能此道222矣 雖愚223必明 雖柔224必强

[주석]

222 此道:誠之道. 五弗措의道.

223 愚:知의愚.

224 柔:行의柔.

[평설]

知는 明하여야 하고, 行은 强하여다 한다. 明은 明善이요, 强은 庸인 것이다. 이는 곧 擇善而圄執之하는 誠之者의 일이라고 할 수 있다. 이상은 제20장.

지성으로부터 명선에 이르는 것을 일러 인성이라 이르고, 명선으로부터 지성에 이르는 것을 가르침이라 하니, 지성스러운 즉 명선하게 되고, 명선하게 된 즉 지성스러워지느니라.

自誠明²²⁵ 謂之性²²⁶ 自明誠 謂之教²²⁷ 誠則明矣 明則誠矣

[주석]

225 明: 明善의 明.

226 性: 天命之性. 先天的 稟賦의 性.

227 教:後天的 教學의 教.

[평설]

自誠明은 聖人이요, 自明誠은 擇善而固執之者인 것이다. 그러나 誠則明 明則誠이니 결과는 동일한 것이다. 이상은 제21장이다. 다산은 전장과 연이어진 글이라 한다.

오직 천하의 지성이라야 그의 성대로 극진히 할 수 있을 것이니, 그의 성대로 극진히 할 수 있다면 다른 사람의 성도 극진히 할 수 있을 것이요, 다른 사람의 성을 극진히 할 수 있다면 만물의 성도 극진히 할 수 있을 것이요, 만물의 성을 극진히 할 수 있다면 천지의 화육을 찬조할 수 있을 것이요, 천지의 화육을 찬조할 수 있다면 천지의 도에도 함께 참여할 수 있을 것이다.

惟天下至誠²²⁸ 爲能盡其性²²⁹ 能盡其性 則能盡人之性²³⁰ 能盡人之性 則能盡物之性 ²³¹能盡物之性 則可以贊天地之化育 可以贊天地之化育 則可以與天地參矣

[주석]

228 至誠:至誠之人.至聖.229 其性:天命之自性.230 人性:他人之性.

231 物性: 化育萬物之性, 草木鳥獸之性,

[평설]

人物性同異論은 송학에 있어서도 중요한 과제가 되어 있고, 조선 후기 성리학에서도 湖洛兩派로 분기하게 한 원인이 되어 있다. 이에 다산과 주자의 兩說을 비교하여 이를 분명히 하고자 한다.

주자는 "人物의 性은 또 나의 性인데 단 命賦된 形氣가 같지 않아 서로 다를 따름이다. 能盡之라 한 것은 知는 현명하지 않은 바 없고 이에 處하되 합당하지 않은 바 없다는 것이다"라 하여 소위 理同氣異說을 내세우고 있다.

다산은 이를 비판하여 다음과 같이 설명하고 있다. "주자는 (中庸)·(大學)에서 다 같이 '理는 같으나 氣가 다르다'해놓고. 《孟子》에서만은 犬·牛·人의 說을 해설하되 부득불 '氣는 같으나 理가 다르다'

하였으니, 胡雲峰의 이에 대한 변론은 자세하다. 다 같이 주자의 말이니, 그 중에서도 오직 논리에 맞는 것만을 준수하는 것이 옳지 않겠는가. 주자의 뜻은 대체로 만물은 다 같이 하늘에 命賦받았으므로 이를 理同이라 이르고, 그들이 稟受된 형색의 羽毛鱗甲은 사람과 같지 않으므로 이를 氣異라 이르는 것이다. 《孟子》 犬・牛・人의 변설에서는 이러한 설명이 불가하므로 動覺食色에 의거하여 이를 氣同이라 하고, 仁義禮智에 의거하여 이를 理同이라 하였던 것이다. 주자의 전후의 설이 다 같이 근거하는 바가 있었던 것이요, 다만 소위 理同이라는 것은 오직 '命賦받았다'는 점만이 같은 것이 아니라 그들이 稟賦받은 靈妙한 理도 인물이 다 같이 같으나, 특히 그의 氣만이 다르므로 四德을 완전히 구비하지 못하고 편색한 데가 있게 마련인 것이다. 그런 즉 佛家 水月의 비유와 그 大意가 그리 멀지 않다. 그리고 '處之無不當'이란 다섯 字는 진실로 盡物性한다는 점에서는 합당하지만 그것이 盡人性함에 있어서는 합당하지 못한 점이 있고, '知之無不明'의 다섯 자는 아마도 人性이나 物性이나 다 같이 긴요한 해석이 되지 못한다. 왜냐하면 내 性을 알면 다른 사람의 性도 알 것이니 두 갈래의 工夫가 없을 것이지만, 物性에 이르러서는 단지 그의 대체만을 안다 하더라도 또한 이에 處하되 합당할 수 있을 것이니, 아마도 반드시 만물의 전체를 분명하게 알되 毫髮의 差도 없게 된 연후에야 비로소 이를 다스릴 수 있으리라고 여길 것까지는 없을 것이다"라 하여 주자설의 미비점을 지적하고 있는 것이다.

다산은 어떻게 풀이하고 있는가. "盡其性이란 修己하여 至善의 경지에 이른 자이다. 盡人性이란 治人하여 至善의 경지에 이른 자이다. 盡物性이란 上下 草木 鳥獸가 다 茂盛하다는 것이다. 위의 두 가지는 〈大學〉의 明德·新民이요, 아래 한 가지는 〈堯典〉의 命益作奠인 것이니, 그 일들은 다 같이 지극히 真實되며 踐履할 수 있으며 摸促되는 일로서 조금도 誇疑한 자가 아니다. 거기에 만일 人物性同異說을 덧붙인다면 廣漠 虛闊하여 어디로부터 들어가며 어디에 손을 대야 할지 알 길 없는 것이 되어 버릴 것이다"하여 이를 修己治人과 化育之說로 설명하고 있는 것이다.

또한 "盡其性한다면 그가 하늘에서 받은 본분을 극진히 하는 것이다. 自修하면서 至善의 경지에 이른다면 나의 本分을 극진히 한 셈이다. 治人하면서 至善의 경지에 이른다면 사람들이 각각 그들의 本分을 극진히 한 것이지만, 그의 功은 내게 있는 것이다. 山林川澤의 行政을 가다듬어 草木禽獸로 하여금 시절 맞춰 生育하게 하여 殀折하거나 알이 곯지 않게 하며, 校人은 養馬하고, 牧人은 養性하며, 農師는 五穀을 繁殖하게 하고, 場師는 園圃를 發驗하게 해 주며, 動植物들로 하여금 각각 그들이 지난 生育의 性을 극진히 하게 한다면, 物이 각각 그들의 本分을 극진히 하되 그의 功은 내게 있는 것이다. 山林川澤 農圃畜牧의 行政이 피폐해지면 萬物의 生存이 꺾여지거나 흐트러지므로 茂盛할 수 없게 된다. 聖人이 이를 가다듬어 일으켜 세워 주면 萬物의 生存이 蔚然히 叢茂하여 郁然히 肥澤하게 될 것이니, 天地의 모습도 바뀌어 보일 것이다. 아마도 이를 일러 天地의 化育을 협찬한다 한들 또한 합당하지 않겠는가. 聖人 盡性의 工夫도 불과 이와 같은 것인데, 이를 버리고 따로 大牛人이 同處하기를 요구하며, 虎狼에게서 仁을 강요하고 豺獺에게서 禮를 요구하며, 그들로 하여금 修道 受教하게 하여 모조리 大中의 경지로 돌아오게 한다면, 또한 그의 成果를 기대하기란 어려운 일이 아니겠는가. 人物이 同性이라는 것은

佛氏의 言인 것이다. 《易》에서는 '茂盛하도다. 시절 따라 萬物을 化育하도다' 하였느니라."하였다.

人物性의 문제에 대하여 다산은 또 다음과 같이 말하고 있다. "性에는 三品이 있는데, 草木의 性은 生命은 있으되 感覺은 없고 禽獸의 性은 이미 生命이 있는데다가 또 感覺도 있다. 우리 사람의 性은 이미 生命도 있고 感覺도 있으며, 게다가 또 靈明하고도 善良하여 上中下 三階級이 截然히 같지 않다. 그러므로 그들이 그의 性을 극진히 하는 방법에 있어서도 또한 현격하게 다른 것이다. 草木은 그들의 生命의 性을 完遂하도록 해 준다면 그들의 性은 이에 극진히 해 준 셈이다. 禽獸는 그들이 生殖하며 活動하는 性을 완수하도록 해 준다면 그들의 性은 이에 극진히 해 준 셈이다. 옛날에는 山林川澤에 培植하는 데에도 방법이 있었고, 斯伐하는 데에도 時期가 있었으며, 孳育하는 자는 害하지 않았고, 사냥하는 데도 節度가 있었다. 그와 같이 하였을 뿐인 까닭에 그의 性은 이에 극진히 할 수 있었다. …… 聖人의 盡物性이란 이렇게 하는 것뿐에 불과한데, 어찌하여 짐승들로 하여금 愛親敬長하며 각각 사람이 하는 일들을 본받게 할 수 있을 것인가. 주자가 소위 人物之性이 다 같다고 한 것은 그들이 稟受된 근본은 天에 있다는 사실이다 같다는 것이다. 어찌하여 일찍이 '금수들을 교육하여 사람의 일을 본받게 한다'고 했을 것인가." (孟子)에 "盡其心者 知其性者 知天矣"라 하였는데, 知性者知天인 것이다. 그러므로 盡其性者는 天地之化育을 協贊하며 天地의 化育에 參與하게 되는 것이다.

盡其性은 修己요 盡人之性은 治人인데, 盡物之性은 萬物化育이니 修己治人하여 化育萬物함이 與天地參이되는 것이다. 이상은 제22장이다.

그 다음은 모든 곡절을 다 이루도록 함이니, 곡절을 다 이루면 지성스러울 수 있다. 지성스러우면 형상이 생기고, 형상이 생기면 나타나며, 나타나면 분명해지고, 분명해지면 움직이고, 움직이면 변하고, 변하면 조화를 이룰 것이니, 오직 천하의 지성이라야 능히 조화를 이룰 수 있을 것이다.

其次 232 致曲 233 曲能有誠 誠則形 234 形則著 235 著則明 明則動 236 動則變 237 變則化 238 唯天下至誠 爲能化

[주석]

232 其次: 주자는 大賢 以下라 하였으나, 다산은 "堯舜性之者也 湯武反之者也'(《孟子》, 〈盡心下〉)이기 때문에 堯舜이 가장 높고 湯武는 其次가 되는 것이다. 비록 그렇다 하더라도 그들이 필경 至誠의 聖人이라 함에 있어서는 다 같은 것이다. 自誠明은 聖人이요, 自明誠도 성인인 것이다. 어찌 其次를 大賢이라 할 수 있을 것인가. 만일 初年에 大賢이었다가 末年에 聖人이 되었다고 한다면 '聖'이니 '賢'이니 하는 이름도 뒤에 결정되는 것이요, 初年에는 大賢이란 없는 것이다'라 하여, 其次大賢說을

비판하고 있다.

- 233 曲 : 屈曲. 委曲. '曲禮三干'의 曲. 致曲 : 致吾心之曲折. 朱子는 曲을 一徧이라 하였으나, 이는 옛 字典에도 없는 해석인 것이다.
- 234 誠則形:《大學》에서 "誠於中 形於外"라 하였으니, 그 뜻이 같다.
- 235 形則著: 形於外면 저절로 著明하게 된다.
- 236 明則動: 暗則靜이면 明則動일 것이다. 이를 陽動이라 할 수도 있을 것이다.
- 237 動則變: 固定不變이니 動則變일 수밖에 없다.
- 238 變則化: 化民成俗하자면 蟬脫變革이 있어야 한다.

[평설]

萬事 萬物의 곡절에 따라서 誠心致意하여 脫俗의 변화를 가져오게 하자면 천하의 至誠이 아니고서는 안될 것이다.

다산은 "주자는 上節은 천도라 하고 이 절은 인도라 하였는데, 그렇다면 상절은 自誠明하는 자요, 이 절은 自明誠하는 자이다. 이 두 절이 비록 차등이 된다는 점에 있어서는 같은 것이다. 至誠이 된다는 점에 있어서 이미 같다고 한다면 그들이 필경 聖人이 된다는 점에 있어서도 같은 것이다. 그런데 이제 其次致曲者를 大賢에 속하게 한 것도 이미 그렇지 않을 것인데, 하물며 聖人은 正氣를 얻고 大賢은 偏氣를 얻었으며 聖人은 全體를 얻고 大賢은 偏體를 얻었다고 한다면, 정녕코 그것은 그렇지 않을 것이다. 주자는 일찍이 우리 사람들은 正氣를 얻고 禽獸들은 偏氣를 얻었다고 해 놓고 이제 와서는 '聖人과 賢人은 氣質이 같지 않고 또한 偏全의 다름이 있다'고 한다면 어찌 未安한 노릇이 아니겠는가"라 하여, 주자의 大賢曲偏說을 비판하여 不合理한 점을 지적하고 있다. 따라서 盡性이나 致曲이나 다 같이 聖人의 至誠임에는 다를 데가 없는 것이다. 이상은 제23장

지성의 도는 앞일을 알 수 있으니, 국가가 장차 흥하려고 하면 반드시 상서스런 징조가 나타나며, 국가가 장차 망하려고 하면 반드시 요망스런 싹이 트는 것이니, 점 괘에도 나타나고 자신의 동작에도 나타나느니라. 화복이 장차 다가올 무렵에 선한일도 반드시 먼저 이를 알게 되고, 선하지 않은 일도 반드시 먼저 이를 알게 되니, 그러므로 지성은 마치 신과 같으니라.

至誠之道 可以前知 國家將興 必有禎祥²³⁹ 國家將亡 必有妖孼²⁴⁰ 見乎蓍龜²⁴¹ 動乎 四體²⁴² 禍福將至 善必先知之 不善必先知之 故 至誠如神²⁴³

[주석]

239 禎祥 : 좋은 징조. 240 妖孼 : 요망스런 징조.

241 蓍龜: 卜眾家들의 道具, 轉하여 占卜의 뜻으로 쓰여진다.

242 四體:四肢.血肉.

243 神:無形無質 無聲無臭한 자.

[평설]

前知에는 두 가지가 있으니, 하나는 卜筮家의 前知요, 다른 하나는 聖人의 前知이다. 여기서의 前知는 비록 見乎蓍龜라 하더라도 卜筮家의 前知가 아니라 聖人의 前知인 것이다.

다산은 이르기를 "지성스러우면 하늘의 뜻을 알 수 있다. 하늘의 뜻을 알면 앞일을 알 수 있다. 그러므로 聖人은 하늘의 뜻에 앞서더라도 하늘이 그의 뜻에 빗나가지 않고, 하늘의 뜻에 뒤지더라도 天時를 받들게 될 수 있는 것이다. 周公은 하늘의 뜻을 알았기 때문에 周나라가 반드시 殷商에 代身할 줄을 알고, 殷나라의 頑固한 반항에도 동요되지 않았다. 管叔 蔡叔은 하늘의 뜻이 가려져 있었기 때문에 天命이 周나라를 일으켜 세워줄 줄을 모르고 武庚을 도와 殷나라를 다시 復興시키려 하였던 것이다. 소위 前知란 이런 類를 가리킨 것이다'하였으니, 이러한 聖人의 前知는 天命의 前知이니, 卜筮家들의 邪滿的 前知와는 다른 것이다. 聖人의 前知는 天時 -역사적 상황-의 정확한 판단에서 오는 것이라 할 수 있다.

다산은 또 말하기를 "정성스러우면 현명해진다. 그러므로 慎獨君子는 그의 知覺이 靈明하다. 무릇 혜祥 妖學을 衆人들도 익히 보고는 있지만 이 사람 慎獨君子만이 홀로 慧限을 갖추고 있으며, 蓍龜에는 吉凶이 나타나 있으나 衆人들은 이를 占치지 못하고, 이 사람만이 人民들 앞에서 이를 사용하며, 四體에는 休쏨의 변화가 있지만 衆人들은 이를 살피지 못하고, 이 사람만이 때로 맞히니, 무릇 이렇게 되는 것은 誠則明하기 때문이다"하였다. 이상에서 우리는 이 구절은 결코 예언가들의 前知吉凶說로 해석해서는 안되리라는 것을 알게 되었다. 모름지기 '현명한 판단'에 의한 前知인만큼 至誠之聖의 所管이 아닐 수 없는 것이다. 그러므로 이 구절은 至聖의 지극한 공과를 찬미한 글이라 이르는 것이다. 이상은 제24장.

지성이란 스스로 이룩하며 도란 스스로 인도하느니라.

誠者自244成也 而道245自道也

[주석]

244 自:自主. 245 道也:導.

[평설]

誠은成言이니, 誠은成者이다. 成己는始요成物은終이니,成己成物은成之始終이다.

道도 자율적인 것이다. 타율적인 道는 진정한 道가 아니다. 自行自得의 道이어야 진정한 인도가 될 것이다.

지성이란 물의 종시이니, 지성이 아니고서는 물도 없다. 그러므로 군자는 지성스러움을 귀중하게 여기느니라.

誠者物²⁴⁶之終始²⁴⁷ 不誠無物 是故 君子 誠之爲貴

[주석]

246 物:《大學》에서의"物有本末"의物. 意・心・身・家・國・天下.

247 終始: 平治齊는 終이요, 修正誠은 始다.

[평설]

誠者天之道也요, 誠之者人之道也이므로, 君子는 人之道인 誠之者를 貴히 여기는 것이다. 誠之者는 自行自道者이기 때문이다.

誠者는 誠意의 誠과는 다른 자이다. 誠者는 天道로서 《中庸》 · 《大學》을 일관하는 자이지만 誠意는 《大學》 六條目의 一에 지나지 않기 때문이다. 그러므로 不誠無物이니 一貫之道로서의 誠이 없으면意 · 心 · 身 · 家 · 國 · 天下로서의 物이 온통 존재할 수 없는 것이다.

지성이란 스스로 자기를 이룩하는 데 그치는 것이 아니라 물을 이룩하는 원인도 되는 것이다. 자기를 이룩함은 인이요, 물을 이룩함은 지니, 성의 덕이라 내외의 도를 합한 자니라. 그러므로 때 따라 알맞게 조치하느니라.

誠者 非自成己²⁴⁸而已也 所以成物²⁴⁹也 成己仁也 成物知也 性之德也 合內外之道 也 故 時措之官也

[주석]

248 成己:修己.

249 成物: 治人. 物: 이 節에서의 物은 주자의 해석처럼 天下之物로의 만물이 아니다. 치인의 대상인 家 · 國 · 天下로의 物인 것이다.

[평설]

成己는 인륜의 도를 이룩함이니 仁이요. 成物은 治平의 道를 이룩함이니 知인 것이다.

成己成物은 오로지 天命之性의 德이 아닐 수 없다. 德이란 自行 自得者로 天命之性의 實踐 成果로 얻어진 것이니, 그것은 곧 成己成物의 成果이기도 한 것이다.

內外의 內는 成己요. 外는 成物이다. 誠은 成己成物의 道임을 의미한다. 時措之官는 時中이다. 이를 時義

또는 時宜라 할 수 있다.

誠이란 成己成物의 時中을 의미한다. 成己成物 없는 時中도 없으려니와 成己成物을 떠난 誠도 있을 수 없기 때문이다. 이상은 제26장.

그러므로 지성에는 휴식이 없느니라.

故 至誠無息250

[주석]

250 無息: 庸. 恒常.

[평설]

至誠은 中和요, 無息은 庸이니, 至誠無息은 중용이 아닐 수 없다. 이를 숨하여 誠中之道라 이름함직하다.

쉬지 않은 즉 오래 되고 오래 되면 증험이 나타나느니라.

不息則久251 久則徵252

[주석]

251 久:恒久.

252 徵: 形於外. 著於外.

[평설]

誠於中이면 不息할 것이니, 不息하면 著於外할 것이다. 久則徵은 이를 이름인 것이다.

증험이 나타나면 유원할 것이요, 유원하면 박후하게 될 것이요, 박후하게 되면 고 명하게 될 것이다.

徵則悠遠²⁵³ 悠遠則博厚²⁵⁴ 博厚則高明²⁵⁵

[주석]

253 悠遠:久之極. 254 博厚:地의德.

255 高明: 天의 德.

[평설]

久則徵하는 것이니 거꾸로 徵則悠遠할 것이다.

다산은 설명하기를 "久則豫이라 한 것은 도를 간직한 지 이미 오래되면 그가 治心養性할 때나 天人이 서로 마주칠 때 반드시 말없이 마음속에 집히는 것이 있을 것이니, 이를 일러 豫이라 하는 것이다. 증험이 있으면 그가 도를 믿되 더욱 돈독하게 되므로 그만두고자 해도 그만둘 수 없게 된다. 그러므로 더욱 오래 되고 더욱 앞으로 나아가게 되어 유원함에 이를 것이니, 悠遠이란 庸의 極致인 것이다. 悠遠하면 德이 쌓인다. 그러므로 博厚하게 된다. 博厚하게 되면 빛남이 밖으로 스며나게 되므로 소위 誠則明'이라 하는 것이다"하였다.

박후함은 만물을 싣는 까닭이 되는 것이요, 고명함은 만물을 덮는 까닭이 되는 것이요. 유구함은 만물을 이룩하는 까닭이 되느니라.

博厚所以載物也 高明所以覆物也 悠久所以成物也

[평설]

땅덩이만큼 넓고 두터운 것이 어디 있으랴. 그러기에 만물을 싣게 되는 것이다. 하늘만큼 높고 밝은 것이 어디 또 있으랴. 그러기에 만물을 위에서 덮어 주고 밝혀 주는 것이다. 유구한 세월만큼 무궁한 것이 어디 있으랴. 그러기에 만물을 성장 성숙시켜 주는 것이다. 천지의 道는 유구한 시간과 더불어 生成化育하는 것이다. 그것이 바로 成己成物의 도인 것이다.

넓고 두터움은 땅과 짝하고, 높고 밝음은 하늘과 짝하고, 유구한 세월은 끝이 없느 니라

博厚配256地 高明配天 悠久無疆

[주석]

256 配: 같다. 둘이 똑같다.

[평설]

至誠은 無息하여 天地의 德을 化成하니, 그것이 또한 至聖의 德이기도 한 것이다. 그러므로 다음의 句가 성립되는 것이다.

이와 같은 자는 나타나지 않아도 빛이 나며, 움직이지 않아도 변화하며, 하지 않아도 이루어지느니라.

如此者257 不見而章258 不動而變 無爲而成

[주석]

257 如此者: 至誠無息하여 博厚・高明・悠久의 徳을 갖춘 聖人.

258 不見而章: 久則徵하고 誠則明하므로 著於外한다.

[평설]

動則變은 致曲者이지만, 不動而變은 配天者인 것이다.

無爲而成은 悠久而成이요, 悠久는 至誠不息이니, 無爲는 至誠의 極致인 것이다. 無爲는 不爲가 아니다. 人爲的 作爲 以前의 悠久不息의 有爲인 것이다. 여기 無爲는 노자의 無爲自然과는 구별되어져야 한다. 不見而章(地) 不動而變(天)하므로 無爲而成하는 것이다. 여기의 成은 成己成物의 成인 것이다.

천지의 도는 한 마디로 잘라 말할 수 있으니, 그것의 됨됨은 두 갈래가 아니니라. 그런즉 그가 만물을 생성하되 측량할 길이 없느니라.

天地之道²⁵⁹ 可一言²⁶⁰而盡也 其爲物不貳²⁶¹ 則其生物不測²⁶²

[주석]

259 天地之道:至誠之道.

260 一言:誠.

261 不貳: 一 平誠

262 不測:無限量.

[평설]

至誠之道는 生成化育의 道인 것이다. 그러므로 천지는 生物之源이 이닐 수 없다. 悠久는 無疆하니 생물이 어찌 유한하리오, 生物不測의 소이는 여기에 있는 것이다.

천지의 도는 넓고 두텁고 높고 밝고 멀고 오래니라.

天地之道 博也 厚也 高也 明也 悠也 久也

[평설]

博厚・高明・悠久는 天地之道의 속성이요, 天地之道는 誠中之道이니, 博厚・高明・悠久는 또한

誠中之道의 속성이 아닐 수 없는 것이다.

이제 저 하늘은 저 반짝이는 불빛들이 많지만, 그의 무궁함에 이르러서는 해와 달과 별들이 거기에 매달려 있고 만물이 거기에 덮여 있느니라. 이제 저 땅덩이는 한 줌 흙이 많이 쌓인 자지만, 그가 넓고도 두터움에 이르러서는 화악을 싣고도 무겁다 하지 않으며, 하해를 쏟아 넣어도 새는 일이 없고, 온 만물이 거기에 실려 있느니라. 이제 저 산은 한 덩이 돌들이 많이 쌓인 자이지만, 그가 넓고도 큼에 이르러서는 초목이 거기서 자라며 금수는 거기서 살고 보화는 거기에서 나오느니라. 이제 저 물은 한 종기 물이 많이 모여진 자이지만, 그가 헤아릴 수 없을 정도에 이르러서는 큰 자라나 교룡이나 물고기 떼들이 살고 있으며 재화도 번식하고 있느니라.

今夫天 斯昭昭²⁶³之多 及其無窮也 日月星辰繋焉 萬物覆焉 今夫地 一撮土之多 及 其廣厚 載華嶽²⁶⁴而不重 振河海而不洩 萬物載焉 今夫山 一卷²⁶⁵石之多 及其廣大 草木生之 禽獸居之 寶藏²⁶⁶興焉 今夫水 一勺之多 及其不測 黿鼉蛟龍魚鼈生焉 貨 財²⁶⁷殖焉

[주석]

263 昭昭: 작은 불빛.

264 華嶽: 華山과 嶽山(華嶽을 一山으로 보는 說도 있다).

265 卷:拳.

266 寶藏:金銀寶石.

267 貸財: 水利에 의한 生産物.

[평설]

天地山水의 무한성을 서술한 자이다. 昭昭·一撮土·一卷石 一勺水 등은 가상적인 단위에 지나지 않는다. 天地山水는 무한대의 一者일 따름이다.

옛 시에 "오직 하늘의 계명은 오호라 깊고도 끝이 없도다"하였으니, 대체로 하늘이 하늘이라 여겨지는 까닭이니라. "오호라 뚜렷하지 않은가, 문왕의 덕의 순수함이여." 대체로 문왕이 문왕이라 여겨지는 까닭이니라. 순수함도 또한 끝이 없음이니라.

詩 268 云 維天之命 於 269 穆 270 不已 271 蓋日 天之所以爲天也 於乎不顯 文王之德之純 蓋日 文王之所以爲文也 純 272 亦不已

[주석]

268 詩云:《詩經》、〈周頌〉、'維天之命'.

269 於:於乎. 270 穆:深遠. 271 不已:庸.悠久. 272 純:純一.中和之德.

[평설]

於穆은 隱徵한 천명의 모습이다.

顯은 著於外한 자이다. 純一은 至誠이다. 天地의 道가 文王에 의하여 人格化 聖化 된 자이다. 이상은 제26장. 다산은 天地之道에서 따로 一章을 만드는 것이 좋으리라 했다.

크도다, 성인의 덕이여.

大哉 聖人之道

[평설]

天地之道는 곧 聖人之道임을 가리키고 있다.

넘실넘실 만물을 발육하며, 높고도 큼은 하늘 끝에 이르리라.

洋洋乎273 發育萬物274 峻極于天

[주석]

273 洋洋乎: 豊滿한 모습.

274 發育萬物: 聖人之道의 궁극적 목표.

[평설]

聖人之道는 곧 천도의 극치임을 가리키고 있다.

넉넉하게 크도다. 예의는 삼백이요. 위의는 삼천이로다.

優優²⁷⁵大哉 禮儀²⁷⁶三百 威儀²⁷⁷三千

[주석]

275 優優: 너그러운 모습. 充足有餘. 넉넉하다.

276 禮儀: 經禮. 277 威儀: 曲禮.

[평설]

三百, 三千의 숫자는 그의 大體를 말했을 따름이요, 그의 定數는 아니다.

그 사람을 기다린 후에 행하게 되느니라.

待其人278而後行

[주석]

278 其人: 天地之道를 體得한 至誠之聖人을 가리키고 있다.

그러므로 "진실로 지극한 덕이 아니고서는 지극한 도는 이루어지지 않는다"하니라. 故日 苟不至德²⁷⁹ 至道²⁸⁰不凝²⁸¹焉

[주석]

279 至德:至聖.280 至道:至誠之道.

281 凝:聚.成.

[평설]

至聖에 의하지 않고서는 至誠之道-化育萬物의 道 또는 成己成物의 道-는 성취되지 않음을 가리킨다.

그러므로 군자는 덕성을 높이면서 묻고 배움에 따르나니, 넓고 큰 것에 이르면서 정밀하고 미소함에 극진히 하며, 높고 밝음의 극치를 다하면서 중용의 길을 따르 며, 옛 것을 더듬으면서 새 것도 알도록 하며, 돈후한 태도로 예를 숭상하느니라.

故君子 尊德性²⁸²而道問學²⁸³ 致廣大²⁸⁴而盡精微²⁸⁵ 極高明²⁸⁶而道中庸²⁸⁷ 溫故²⁸⁸而 知新²⁸⁸ 敦厚以崇禮

[주석]

282 德性:至德之性. 天命之性. 天賦之性.

282 問學: 學問思辨으로서 學知 勉行의 道.

283 廣大:費.

284 精徵:隱.

285 高明: 天道.

286 中庸: 人道.

287 溫故:經禮,古禮,先王之道,

288 知新: 曲禮.

[평설]

군자의 道는 中和의 道인 것이다. 그러므로 이 구절에서는 對待關係에 있는 兩者의 中和를 군자의 至德으로 여긴 것이다.

尊德性은 先天的이요. 道問學은 後天的이다. 先後天의 中和야말로 군자의 至德이 아닐 수 없다.

致廣大는 天地之廣大함을 가리킨 것이니, 盡精微는 盡其人物性을 가린 것으로서 이로써 合內外의 中和之道가 이루어지는 것이다.

極高明은 天徳으로 道中庸의 人德과 對를 이룬다. 그러므로 전자는 正中之道요, 후자는 時中之道로서 天人一如의 경지를 보여 주고 있는 것이다.

溫故는 不變의 經道를 배우는 것이요, 知新은 時中의 變化에 適應하는 것이다. 이 兩者의 中和야말로 바람직한 군자의 도가 아닐 수 없다.

敦厚以崇禮는 對句의 뜻으로 풀이해서는 안될 것이다. 而와 以는 그 뜻이 다르기 때문이다. 敦厚는 崇禮의 속성에 지나지 않는다. 崇禮로 끝을 맺는 것은 聖人之道는 禮儀三百 威儀三千에서 보여 주는 바와 같이 禮敎가 그의 窮極的 目標가 되기 때문이다.

그러므로 윗자리에 앉으면 교만하지 않고, 아랫자리에 앉으면 배반하지 않는다. 나라에 길이 트여 있으면 그의 말이 자신을 일으켜 세우기에 넉넉하고, 나라에 길이 막혀 있으면 그의 침묵이 자신을 용납하기에 넉넉하리니, 옛 시에 "이미 현명하고 또 슬기로워 그 자신을 보호하니라"한 것은 아마도 이를 두고 이른 말일 것이야.

是故 居上不驕 爲下不倍²⁸⁹ 國有道²⁹⁰ 其言足以興 國無道 其默足以容 詩²⁹¹日 旣明 日哲 以保其身 其此之謂與

[주석]

289 倍: 背. 背叛.

290 道: 至誠之道.

291 詩:《詩經》,〈大雅〉,'烝民'.

[평설]

不驕 不倍는 中和之道인 것이다.

言 默이 自在한 것은 時中之道의 極致인 것이다.

興은 興身이요, 容은 容身이니, 모두가 다 自身의 일인 것이다. 이상은 제27장.

공자 "어리석은 자가 스스로 기용되기를 좋아하며, 천한 자가 스스로 온통 맡기를 좋아하며, 이 세상에 태어나서 옛 도로 돌이키려 한다면 이와 같은 자는 재앙이 제 자신에 미치게 하는 자니라."

子曰 愚 292 而好自用 293 賤 294 而好自專 295 生乎今之世 反 296 古之道 297 如此者 災及其身者也

[주석]

292 愚: 無知者. 舜 같은 大知의 反.

293 用:起用. 薦擧.

294 賤:無位者.

295 專:擅斷.獨斷.

296 反:돌아가다.돌이키다. 반대의 反이 아니다.

297 古之道:古先王之道.

[평설]

이 구절은 진시황 시절의 색채가 짙은 구절로 알려지고 있다. 古之道로 돌아감을 반대하고 있기 때문이다. 古之道로 돌아감은 先王之道로 돌아가는 것으로서 이는 尚古的 儒家의 教理와 一致하고 있는 것이다.

진시황 시절의 坑儒焚書는 옛으로 돌아가려는 자들에 대한 肅淸이었음을 상기할 필요가 있다. 自用 自專의 禁壓은 愚民政策의 구실이 될 수 있고, 災及其身은 폭군 정치를 유도할 염려가 있다. 아무래도 先秦時代의 揚言은 아닌 것 같다.

"천자가 아니면 예를 의론하지 않으며, 법도를 제정하지 않으며, 문서를 고쳐주지 않느니라."

非天子²⁹⁸ 不議禮²⁹⁹ 不制度³⁰⁰ 不考文³⁰¹

[주석]

298 天子: 有德 有位의 統治者.

299 禮:吉·凶·軍·賓·嘉의五禮.

300 制度: 國家 統治의 法度.

301 文:文書,法典.

[평설]

愚人의 自用과 賤人의 自專을 禁한 것은 天子의 議禮 制度 考文의 길을 열기 위해서였던 것 같다. 공자의 "不在其位 不謀其政"의 정신을 敷衍하는 글이다.

"이제 천하의 수레는 궤도를 같이 하고, 문서는 같은 글자를 쓰고 행동의 절차도 같으니라"

今天下 車同軌 書同文 行同倫302

[주석]

302 倫: 序次.

[평설]

車同軌는 制度의 一面을 논한 자이다. 度量衡의 同律도 이에 속한다. 書同文은 考文의 一面을 논한 자이다. 書는 書冊이요, 文은 文字로서, 考文은 文字의 制定을 의미한다. 行同倫은 儀禮의 一面을 논한

자이다. 行은 行禮로서 禮란 倫序를 마련하는 자이기 때문이다. 이 구절은 이미 天下가 一聖君에 의하여 統一되었음을 誇視하는 자다. 앞 節에 이어 秦漢 시대 이후의 글로 간주되는 所以가 여기에 있는 것이다.

"비록 그 지위가 있더라도 진실로 그 덕이 없으면 감히 예약을 제작하지 못할 것이요, 비록 그 덕이 있더라도 진실로 그 지위가 없으면 감히 예약을 제작하지 못할 것이니라."

雖有其位 苟無其德 不敢作禮樂焉 雖有其德 苟無其位 亦不敢作禮樂焉 [평望]

이 구절은 성인의 德位一體論에 근거하고 있다. 성현군자는 德 位가 兼全하여야 天子의 稱을 얻을 수 있을 것이다. 그러나 有位無德 有德無位의 경우도 없지 않다. 공자만 하더라도 有德無位의 군자가 아닌가. 李德操는 다음과 같은 異例的인 전해를 피력하고 있다(다산의 (中庸講義補)에서). "人君은 반드시스스로 聖人의 경지에 이르렀다고 이른 후에 制禮作樂한다고 할 필요는 없다. 오직 制禮作樂은 부득불성인의 경지에 도달한 자의 손에서 나오지 않을 수 없는 것이다. 어찌하여 그런 줄을 아는가. 성인이란 生民들의 心身에 利로운지 害로운지를 분명히 알고 있으면서 人民을 사랑하는 마음이 본래 절실하므로 부득불 制作하게 되는 것이다. 그렇지 않다면 성인이란 도대체 무엇이겠는가. 그의 德이 盛大하기 때문이다. 德이 盛大하면 謙遜한 것인데, 겸손한 자가 어찌 스스로 성인의 경지에 이르렀다고 자처하면서 舜・禹・文・武처럼 制作할 수 있을 것인가"하였으니, 성인의 制作은 愛民之心의 發露로 부득불 制作하지 않을 수 없는 것이요, 天子의 形式的인 作爲에 의하여 제작되는 것이 아님을 강조한 것이라 하겠다.

공자 "나는 하나라 예를 이야기하지만 기나라의 예는 증거 대기에 부족하며, 나는 은나라 예를 배웠는데 송나라의 예는 거기에 남아있다. 나는 주나라 예를 배웠으 니 요즈음 그것을 쓰고 있는지라, 나는 주나라 예를 따르리라."

子日 吾說夏禮 杞³⁰³不足徵³⁰⁴也 吾學殷禮 有宋³⁰⁵存焉 吾學周禮 今用之 吾從周 [주4]

303 杞:夏의後.

304 徵:證.

305 宋: 殷의後.

[평설]

禮에는 夏殷周 三代의 禮가 있는데, 이들은 歷史的 過程에서 變遷되었던 것이다. 가장 먼 夏禮는 증거 댈 길이 없으니 論外로 치더라도, 殷周 兩代의 禮는 現存하지만 공자는 當代의 禮를 존중하는 태도를 취한다. 그것은 '生乎今之世'하여 '反古之道'하지 않으려는 태도와도 상통한다 할 것이다. 그러나 周禮의 근본은 先王之道로서 堯・舜・禹・湯・文・武・周公을 一貫한 자임을 알아야 할 것이다. 그것은 곧 至誠之道인 것이다. 이상은 제28장.

천하에 왕 노릇 하자면 세 가지 중요한 것이 있으니 아마도 허물이 적을거야.

王天下306 有三重307 焉 其寡過矣乎

[주석]

306 王天下:統治天下.

307 三重: 議禮 制度 考文.

[평설]

이 세 가지는 天下를 통치하는 大經 大法이다. 아마도 그대로 시행하면 큰 허물은 없을 것이다.

상고 시대의 것은 비록 좋다 하더라도 증거가 없고, 증거가 없으니 미덥지 않고, 미덥지 않으니 백성들이 따르지 않느니라. 아랫사람의 것은 비록 좋다 하더라도 지위가 높지 않고, 지위가 높지 않으니 미덥지 않고, 미덥지 않으니 백성들이 따르 지 않느니라

上焉者³⁰⁸ 雖善無徵 無徵不信 不信民弗從 下焉者³⁰⁹ 雖善不尊 不尊不信 不信民弗從 [주석]

308 上焉者: 時王 이전 夏・殷의 禮.

309 下焉者: 공자처럼 尊位에 있지 못한 자.

[평설]

백성들은 無徵不信하고 不尊不信한다. 그러므로 徵과 尊은 信於民하게 하기 위한 것이다. 그러나 無徵 不尊하더라도 信於民하게 할 수 있는 길은 없는 것일까.

이 구절의 뜻을 요약하면 "夏殷의 禮는 비록 善하나 無衡하고, 공맹의 言은 비록 善하나 不尊하니, 다 같이 사람들은 믿지 않고 이를 따르지 않게 되어 있다"는 것이다. 그렇다면 이를 증거 대고 존귀하게 할 수 있는 방법은 없는 것일까. 여기에 대한 다산과 李德操의 대답을 들어보기로 하자.

다산은 "無徵한 것은 어찌 할 수 없다. 不尊한 것은 어찌 善의 죄이겠는가. 군자의 學은 이 善을 배우자는 데 있는 것이다. 善으로 표준삼으며 공맹에게서 이를 증거하여 믿을 수도 있고 따를 수도 있을 것이다"하여 적어도 공자의 말은 지위의 尊卑에 의하여 不信될 까닭이 없다고 하였다.

李德操는 "聖人이 증거를 귀하게 여기는 것은 백성들에게 미덥게 하기 위한 것이리라. 진실로 백성들에게 미덥게 된다면 증거가 없다 해서 무엇이 손상될 것이 있겠는가. 그러므로 이를 자신에 근본 하여 이를 백성들에게 증거삼아 天命의 道로 삼는다고 한다면 三王에게서 群考하고 天地의 가운데 세워 놓더라도 순조롭게 받아들여질 것이다. 그런즉, 증거가 없다 하더라도 법도는 스스로 동일한 것이 될 것이니, 하필이면 부득부득 증거만 대려고 할 것이 어디 있겠는가. 그렇지 않다면 저 三王은 어디에서 道를 낳게 하였을까. 불과 이들 자신에 근본 하며 이를 백성들에게 증거 댔을 따름이다. 그러므로 그 道는 天命의 道가 되어 鬼神에게 묻거나 聖人을 기다리거나 똑같은 것이 될 따름인 것이다"라 하여 증거라는 것도 먼 곳에서 찾지 않고 자신 속에서 찾는다는 입장이라고 할 수 있을 것이다. 그것은 다름 아닌 天命之道가 모든 것의 기준이요. 동시에 증거가 되는 자인 것이다.

그러므로 군자의 도는 그것이 자신에 근본하여 그것을 뭇 백성들에게서 증거로 삼는 것이니, 그것은 삼왕에게서 상고하더라도 잘못됨이 없고 그것을 천지의 한 복판에 세워 놓더라도 어긋남이 없고, 그것을 귀신에게 묻더라도 의심할 바 없고, 백세 후에 나올 성인을 기다려 묻더라도 의혹 살 바 없을 것이다.

故君子之道 本諸身³¹⁰ 徵諸庶民³¹¹ 考諸三王³¹²而不謬 建諸天地而不悖 質諸鬼神而 無疑 百世以俟聖人而不惑

[주석]

310 本諸身: 德·位가 다 같이 人間 자신에 근본한다.

311 徵諸庶民: 내게 근본한 도를 庶民에게서도 증거 댈 수 있다.

312 三王:夏禹·殷湯·周文의三王.

[평설]

다산은 이르기를 "本諸身이란 道는 性에서 나왔고 性은 자신 속에 있으니, 天命之性으로써 擴充한다면 孝弟忠信 仁義禮智가 될 수 있다. 仁義禮智는 밖에서 나를 녹여내는 것이 아니다. 이것이 '本諸身'이라는 것이다. 天下 사람들은 그의 性이 다 같으므로 능히 그의 性을 극진히 할 수 있으며 다른 사람의 性도 극진히 할 수 있으며, 하나하나가 다 같이 天命을 받고 있음을 알 수 있다. 이것이 '徵諸庶民'이라는 것이다. 禹‧湯‧文‧武王도 다 같이 天命에 근본을 두고 백성들을 教化하였으니, 이것이 '考諸三王而不謬'라는 것이다. 이 道를 建立하면 天地 萬物이 歸順하지 않는 자 없으니, 이것이 '理諸天地而不悖'라는 것이다. 百神이 天命을 받들어 化育萬物을 輔佑하되 한결같이 여기에 근본하였음을 증험할 수 있으니, 이것이 '質諸鬼神而無疑'라는 것이다. 千世는 앞에 있었고 百世는 뒤에 있을 것이지만, 前聖 後聖이 그의 법도는 꼭 같을 것이니, 이것이 '百世以侯聖人而不惑'이라는 것이다. 어찌 '증험이 없다'할 수 있으며 '지위가 높지 않다'할 수 있겠는가. 道는 어떤 道이겠는가. 天命을 일러 性이라 하고 性대로 따름을 道라 하는 것이니, 性대로 따르는 자는 中和의 꾸준함이 있는 자인 것이다"라 하였다. 이처럼 군자의 道는 그의 증험이 어디에 가든지 분명한 것이다.

귀신에게 묻더라도 의심할 바 없다는 것은 하늘을 안다는 것이요, 백 세 후에 나올 성인을 기다려 묻더라도 의혹 살 바 없다는 것은 사람을 안다는 것이니라.

質諸鬼神而無疑 知天313也 百世以俟聖人而不惑 知人314也

[주석]

313 知天: 知天命.

314 知人: 知人性. 그러나 天命이 곧 人性이니 天 · 人이 다를 바 없다.

[평설]

혹 知天은 知天道요, 知人은 知人道로서, 전자는 誠者요, 후자는 誠之者일 수도 있을 것이다. 그러나 다 같이 誠으로 一貫된 자임을 알아야 할 것이다.

주자는 "知天知人은 知其理也"라 하였으나, 이는 그의 天理說의 당연한 歸結이지만 우리는 天人之道는 至誠之道라는 점을 想起할 필요가 있을 것이다.

그러므로 군자는 움직이면 대대로 천하의 길잡이가 되니, 실행하면 대대로 천하의 본보기가 되며, 말하면 대대로 천하의 법칙이 되는지라, 그를 멀리하면 바라다보 게 되고 그를 가까이하면 싫지 않으니라.

是故 君子 動315而世爲天下道316 行而世317爲天下法318 言而世爲天下則319 遠320之則

有望 近321之則不厭

[주석]

315 動:非隱遯.

316 天下道: 道는 導. 引導. 指導者.

317 世:世世.代代.

318 法: 行의 본보기.

319 則:言의 법칙.

320 遠:間接.

321 近:直接.

[평설]

儒家에서는 隱遯은 부득이한 경우를 제외하고는 이를 本領으로 삼지 않는다. 그러므로 공자도 周遊天下라는 不休의 生涯를 가졌던 것이니, 活動하면 天下의 지도자가 되며, 그의 言行은 곧장 法則이 된다는 것이다.

여기서의 군자는 은연중 공자 같은 人物을 想定하고 있다고 보아야 할 것이다.

遠近이란 군자와의 거리를 비유한 것이니, 이는 직접 상대할 때[近]와 風聞으로 그의 聲譽를 듣는 때[遠)와를 의미하는 것이다.

옛 시에 "저기 있어도 미워하지 않고 여기 있어서도 싫어하지 않는다. 거의 밤낮으로 영원한 영예를 누리리로다"하였으니, 군자는 이와 같이 하여 일찍이 그의 영예를 천하에 누리지 않은 자는 없었느니라.

詩³²²日 在彼無惡³²³ 在此無射³²⁴ 庶幾夙夜 以永終譽 君子 未有不如此 而蚤有譽於 天下者也

[주석]

322 詩:《詩經》、〈周頌〉、振鷺、

323 惡: 音오. 미워하다.

324 射:音역.厭.

[평설]

遠之有望 近之無厭한 군자를 찬미한 詩다.

如此者란 言行이 天下의 法度가 되는 지도자를 가리킨 것이다. 이상은 제29장.

중니는 요순의 도를 조술하시고, 문무왕의 도를 현장하시며, 위로는 천시를 따르 시고, 아래로는 지리 풍토를 따르시니라.

仲尼 祖述325 堯舜 憲章326 文武 上律327 天時 下襲328 水土

[주석]

325 祖述: 祖宗으로 삼고 이를 敍述하다.

326 憲章: 法則으로 삼다. 規範으로 삼다.

327 律: 律法, 調律. 率. 따르다.

328 襲:承.因.

[평설]

上律天時란 春生 秋殺하는 自然의 攝理를 따름이니, 歷史的 潮流[天時]를 逆行할 수 없는 것도 上律天時인 것이다. 周公은 上律天時하여 周王朝를 세웠고, 管叔 蔡叔은 이에 逆行하여 身亡敗家한 것이다.

下襲水土란 上律天時와 對를 이루는 地理的 風土에 順應함이니, 化育萬物도 이 地理的 環境에 의하여 左右된다는 것이다. 祖述堯舜은 仲尼의 理想이요, 憲章文武는 仲尼의 現實이다. 上律 下襲은 時中의 時空的 兩面이다.

다산은 "上律下襲이란 다만 天地와 더불어 그의 德을 같이 하는 자에 지나지 않는다"하였다. 天地의 道를 따르는 공자의 기본 자세를 가리킨 자인 것이다.

비유컨대 천지는 붙들어 싣지 않은 것이 없고 덮어 주지 않은 것이 없으며, 비유컨 대 사시가 서로 가름하여 가는 것과 같으며 일월이 서로 그의 밝음을 엇바꿔 줌과 같으니라.

辟329如天地之無不持載 無不覆幬 辟如四時之錯行 如日月之代明

[주석]

329 辟:音비.譬

[평설]

윗 節의 上律 下襲을 설명하고 있다. 그것은 天地의 覆幬 持載의 機能과 四時의 順調로운 變遷과 日月의 뚜렷한 明暗으로 설명되어지고 있다. 한 마디로 天文 地理의 自然現象이라 할 수 있을 것이다. 이들은 비록 寒暑가 交錯하고 明暗이 交代하지만 서로서로 조금도 빗나가는 일이 없다. 이를 우리는 自然의 攝理라 이르며, 上律下襲은 곧 이 攝理를 따르는 자라 해야 할 것이다.

만물은 함께 자라며 서로 해치는 일이 없고, 도는 함께 실행하며 서로 어긋나는 일이 없느니라. 작은 덕은 냇물처럼 흐르고 큰 덕은 돈독한 조화를 이루니, 이 점 때문에 천지는 크다고 여기는 것이다.

萬物並育而不相害330 道並行而不相悖331 小德川流 大德敦化 此 天地之所以爲大也

[주석]

330 害:傷害.

331 悖:背.

[평설]

다산은 이르기를 "四時가 錯行하는 것은 寒署가 相交하는 것이다. 日月이 代明하는 것은 水火가 가름가름 빛나는 것이다. 日月이 다 같이 한 하늘에 있으면서 赤道 白道는 서로 交遇하며, 春夏秋冬과 弦望晦朔에 그들의 行하는 바 遲速進退에는 千差萬變이 있으나 서로 꼬이거나 부딪히는 일이 없으니, 이를 일러 並行而不相悖라는 것이다." 또 "三千 弟子가 가르침을 받았는데 그 중에서 七十弟子가 教化를 承繼하였으니, 이로 미루어 보면 天地萬物은 다 그의 範圍 안에 들어올 것이니, 이를 일러 並行而不相悖라 하는 것이다."

또 "어떤 이는 德行으로 어떤 이는 政事로 어떤 이는 文學으로 혹자는 言語로 각각 그의 性稟에 따라 그의 材質을 成就시키니, 이것이 並行而不相悖인 것이다." "道는 하나뿐인 것이다. 萬民이 다 함께 서로 어깨를 부벼가면서 이 道를 걷게 되니, 이것이 소위 並行而不相悖이다. 그런데 요즈음 사람들은 두 가지 道를 함께 걷자고 하니 어찌 어렵지 않겠는가. 그 두 道란 老佛을 가리킨 것이니, 이 한 가지 道를 千聖이 함께 걸은 것은 마치 이 한 길을 士農工商의 四民이 함께 걷는 것과 같으니 이를 일러 不相悖라 이르는 것이다. 老佛의 道와 우리의 道가 함께 걷는다면 어찌 不相悖할 理가 있겠는가"라 하여, 여기의 道는 天地之道를 가리킨 것이지 儒佛仙 등의 道를 가리킨 것이 아님을 지적하고 있다.

"小德이란 弟子 중에서도 德이 작은 자를 가리킨 것이요, 大德者는 제자 중에서도 德이 큰 자를 가리킨 것이다. 덕이 작은 자는 그의 本性에 順應하며 그 趨勢에 따라서 인도될 것이나, 소위 川流라 하는 것이다. 덕이 큰 자는 두텁게 배양하며 그의 材質에 따라서 돈독하게 하는 자들이나, 소위 敦化라 하는 것이다. 전자는 孔子의 七十弟子와 같고 후자는 四科十哲과 같다"라 하여, 다산은 이를 弟子의 德의 大小로 설명하고 있다. 어쨌든 天地之道는 無不持載 無不覆幬하는 大道이기에 不相害 不相悖하는 것이다. 이상은 제30장.

오직 천하의 지성이라야 능히 총·명·예·지 하여 백성 앞에 나서기에 넉넉하고, 관·유·온·유 하여 백성들을 포용하기에 넉넉하고, 발·강·강·의 하여 백성들을 붙잡아 놓기에 넉넉하고, 제·장·중·정 하여 백성들끼리 공경하게 하기에 넉넉하고, 문·리·밀·찰 하여 백성들이 분별할 줄 알게 하기에 넉넉하니라.

唯天下至聖 332 爲能聰 338 明 334 睿 335 知 336 足以有臨也 寬裕溫柔 足以有容也 發 37 强 剛毅 足以有執也 齊 338 莊中正 足以有敬也 文 339 理 340 密察 341 足以有別也

[주석]

332 至聖: 공자를 가리키고 있다.

333 聰: 聽覺의 뛰어남.

334 明: 視覺의 뛰어남.

335 睿: 心志의 밝음.

336 知: 생각이 슬기로움. 聰明睿知는 生知之聖이 가진 속성이다.

337 發:情發.

338 齊: 音재, 깨끗함, 潔,

339 文:文彩.

340 理:條理.

341 密察:寬裕溫柔는仁이요、發强剛毅는義요、齊莊中正은禮요、文理密察은智다(朱子說).

[평설]

공자는 生知之聖으로서 仁義禮智의 四德을 갖추고 있는 것이다.

두루 넓고 깊은 높의 샘물솟듯 때맞추어 나타나느니라.

溥博³⁴²淵泉³⁴³ 而時出³⁴⁴之

[주석]

342 溥博:無限廣大.

343 淵泉: 淵은 깊은 늪, 泉은 색의 根源.

344 時出:時中.

[평설]

溥博 淵泉은 至聖의 德이 아직 時出하기 전의 모습으로 誠於中의 상태인 것이다. 그것의 著於外가 時出인 것이다.

두루 넓은 것은 하늘과 같고 깊은 늪의 샘물은 연못과 같은지라. 나타나면 백성들은 공경하지 않는 자 없고, 말하면 백성들은 믿지 않는 자 없고, 행하면 백성들은 기뻐하지 않는 자 없느니라.

溥博如天 淵泉如淵 見而民莫不敬 言而民莫不信 行而民莫不說

[평설]

溥博如天 淵泉如淵은 "鳶飛戾天 魚躍于淵(제12장)"에서처럼 天地 上下를 의미한다. 天地의 道는 廣大할 뿐 아니라 淵泉처럼 發育萬物하는 生命力의 湧出者이기도 한 것이다.

이러므로 명성이 중국에 넘쳐 오랑캐에게까지 미치고, 배나 수레가 미치는 곳과 사람의 힘이 통하는 곳과 하늘이 덮여 있는 곳과 땅이 싣고 있는 곳과 해와 달이 비치는 곳과 서리와 이슬이 떨어지는 곳에서 무릇 혈기가 있는 사람이라면 존경하 고 친애하지 않는 자 없으니. 그러므로 "하늘과 짝한다"하니라.

是以 聲名³⁴⁵ 洋溢乎中國 施及蠻貊 舟車所至 人力所通 天之所覆 地之所載 日月 所照 霜露所隊³⁴⁶ 凡有血氣者 莫不尊親 故 日配天

[주석]

345 聲名: 至聖의 名聲.

346 隊: 墜. 音추.

[평설]

윗 節(제26장)에서 高明配天이라 하였는데 여기서는 至聖의 名聲이 配天한 셈이다. 前後 配天이 어떻게 다른가. 전자는 天地의 相對的 의미에서의 配天(博厚配地)이지만, 여기서의 配天은 至聖의 人格에 대한 配天인 것이다. 그렇다면 至聖은 天帝와 짝할 수 있다는 것일까. 아마도 至聖의 德은 達天德한다는 사실을 의미하는 것이 아닐까. 이상은 제31장.

오직 천하의 지성만이 천하의 대경을 경륜할 수 있고, 천하와 대본을 세울 수 있으며, 천지의 화육을 알고 있으니, 대체로 어찌 기대는 바가 있으리오.

唯天下至誠 爲能經綸天下之大經³⁴⁷ 立天下之大本³⁴⁸ 知天地之化育 夫焉有所倚³⁴⁹

[주석]

347 大經:九經 따위.

348 大本:中.

349 倚: 不中.

[평설]

天下 國家를 經綸하는 大經大法은 化育萬物을 궁극적 목표로 삼는다. 그러기 위하여 中和의 大本을 굳게 세워야 하는 것이다.

이 구절은 首章의 "中也者 天下之大本 和也者 天下之達道也 致中和 天地位焉 萬物育焉" 節과 相應한다고 보이야 한다.

간절한 그 사람됨이여. 그 연못처럼 깊고 깊도다. 그 하늘처럼 넓고 넓도다.

肫肫³⁵⁰其仁³⁵¹淵淵³⁵²其淵 浩浩³⁵³其天

[주석]

350 肫肫: 音준. 간절한 모습. 至誠의 형용으로 보아야 할 것이다.

351 仁: 至聖의 사람됨.

352 淵淵: 늪처럼 깊은 모습.

353 浩浩: 하늘처럼 넓은 모습.

[평설]

淵淵과 浩浩는 至聖의 사람됨[仁]의 형용이다. 여기서도 "鳶飛戾天 魚躍于淵"에서처럼 淵·天이 天地之道를 형용하고 있다.

진실로 본래 총 \cdot 명 \cdot 성 \cdot 지 함이 천덕에 도달한 자가 아니면 그 누가 이를 알 수 있으랴

苟不固聰明聖知³⁵⁴達天德³⁵⁵者 其孰能知之

[주석]

354 聰明聖知: 聰明睿知(제31장)와 같다.

355 達天德: 誠之者로서 誠者의 경지에 도달한 자.

[평설]

聖人이라야 능히 聖人을 알 수 있음을 의미한다.

中庸之道는 至誠之道요, 至誠之道는 곧 至聖之道임을 가리키고 있는 것이다. 이상은 제32장.

옛 시에 "비단옷를 입고서는 홑옷을 걸친다"하였으니, 그 문채가 빛남을 싫어함이 니라. 그러므로 군자의 도는 어둠에 가려진 듯하나 날로 뚜렷해지고, 소인의 도는 똑똑한 듯하나 날로 없어져 버린다. 군자의 도는 담박하지만 싫지가 않고, 간소하 지만 문채가 빛나며, 온화하지만 조리가 있으니, 먼 것도 가까운 데로부터임을 알 고, 바람이 어디로부터 오는가를 알며, 미소하나 현저함을 안다면 함께 덕에 들어 갈 수 있으리라.

詩³⁵⁶日 衣錦尚絅³⁵⁷ 惡其文之著也 故 君子之道 闇然而日章 小人之道 的然而日亡君子之道 淡而不厭 簡而文 溫而理 知遠之近 知風之自 知微之顯 可與入德矣 [주석]

356 詩:《詩經》,〈衛風〉, 碩人'과〈鄭風〉'丰'에 "衣錦褧衣"라 하였는데 褧은 絅이다.

357 衣錦尚絅: 外面 보다도 內面世界를 더욱 중하게 여기기 때문이다.

[평설]

군자는 慎獨하므로 闇然한 듯하나 그의 內面的 充實은 날로 顯然하게 빛나는 것이다. 소인은 남을 속이고 나아가서는 자기마저 속이는 까닭에 날로 그의 內實은 없어지게 마련인 것이다. 上天은 먼 데 있는 듯하나 自性內에 존재하므로 遠之近인 것이다. 바람은 저절로 부는 것 같으나 반드시 오는 방향이 있다. 善惡도 그의 근원하는 바가 있으니, 군자 소인의 구별이 결코 우연한 것이 아니다. 모두 慎獨의 절실한 면을 말하고 있는 것이다.

옛 시에 "잠겨 비록 엎드려 있으나 또한 몹시 밝도다"하니라. 그러므로 군자는 자기 속을 살피되 아픈 곳이 없어 마음에 부끄러움이 없으니. 군자에게 미치지 못하

는 것은 아마도 오직 다른 사람이 들여다보지 못하는 곳에 있나보다.

詩³⁵⁸云 潛雖伏矣 亦孔³⁵⁹之昭 故 君子 內省不疚³⁶⁰ 無惡³⁶¹於志 君子之所不可及者 其唯人之所不見乎

[주석]

358 詩:《詩經》、〈小雅〉、'正月'.

359 孔:甚.

360 疚:病痛.

361 惡:愧.

[평설]

이는 微之顯으로 至誠之道는 慎獨의 獨 안에 內在함을 말하고 있다. 內省不疚도 慎獨 때문이요, 無惡於志도 慎獨 때문이다. 그러므로 人之所不見處에 있어서는 소인은 군자를 따르지 못하는 것이다. 그것이 바로 小人이 不可及하는 군자 慎獨의 경지인 것이다.

옛 시에 "그대 방에 있을 때를 보니, 오히려 으슥한 구석에도 부끄러울 바 없더라" 하니라. 그러므로 군자는 움직이지 않아도 공경하며 말하지 않아도 믿느니라.

詩362云相363在爾室 尚不愧于屋漏364故 君子 不動而敬 不言而信

[주석]

362 詩:《詩經》、〈大雅〉、'抑'、

363 相:視.

364 屋漏: 방의 서북쪽으로서 가장 어두운 곳.

[평설]

방안에 홀로 앉아 있어도 방안 으슥한 구석에게도 (아무도 없지만) 부끄러울 것이 없으면 이는 慎獨의 功이 아니고 무엇이라.

天道는 不動하기 때문에 보이지 않을망정 군자는 언제나 戒慎하므로 敬天이 아니겠는가. 天道는 들리지 않으나 畏天命하는 것은 이를 믿기 때문이 아니겠는가.

옛 시에 "나아가 신에게 빌되 때로 다투는 일이 없도다"하니라. 이러므로 군자는

상을 주지 않아도 백성들은 선을 권장하며, 노하지 않아도 백성들은 무서운 형벌 보다 두려워하느니라.

詩³⁶⁵日 奏假³⁶⁶無言³⁶⁷ 時靡有爭 是故 君子 不賞而民勸 不怒而民威於鈇鉞³⁶⁸

[주석]

365 詩:《詩經》、〈商頌〉、'烈祖'.

366 奏假: 奏는 總, 假는 格, 용서하기를 神明에게 進言한다.

367 奏假無言: 萬民이 모두 無言의 敎化에 感激한다.

368 鈇鉞:刑罰道具.

[평설]

백성들이 저절로 敎化되는 것을 가리킨 것이다. 無爲而化의 極致라 이를 수 있을 것이다.

옛 시에 "나타나지 않은 덕이언만 모든 제후들은 그를 본뜨도다"하였다. 그러므로 군자는 돈독하고 공경하면 처하는 태평하리라

詩369日 不顯370惟德 百辟371其刑372之 是故 君子篤恭而天下平

[주석]

369 詩:《詩經》、〈周頌〉、'烈文'、

370 不顯:隱.愼獨.

371 百辟: 百王. 諸侯.

372 刑:法 본보기

[평설]

愼獨君子의 功効를 이른 말이다. 不顯之德은 未發之中이다.

옛 시에 "내가 간직한 밝은 덕은 큰 소리나 빛으로 나타내지 않는다"하였다. 공자 "소리나 빛은 백성들을 교화하는 데 대단치 않은 것이다"하였다.

詩373云 子懷明德 不大聲以色 子日 聲色之於以化民 末也

[주석]

373 詩:《詩經》、〈大雅〉、'皇矣'.

[평설]

聲 色 이전의 不聞 不睹의 경지를 의미한다. 不顯之德과 같은 것이다. 그러므로 聲 色의 경지는 이미 發顯된 경지이니, 그것은 末節에 속한다는 것이다.

옛 시에 "덕은 털처럼 가볍다"하였다. 털은 오히려 비교라도 되지만, 하늘의 일은 소리도 없고 냄새도 없으니 지극하니라.

詩374云 德輶375如毛 毛猶有倫376 上天之載377 無聲無臭 至矣

[주석]

374 詩:《詩經》,〈大雅〉,'蒸民'.

375 輶:輕.

376 倫:比.

377 載:事.

[평설]

無聲·無臭는 不睹·不聞의 경지와 같다. 無聲·無臭의 無는 絶對無가 아니라 上天의 屬性으로의 無에 지나지 않는다.

여기 上天은 首章의 天命과 相應하여 中庸의 結尾를 맺은 것이다. 다산은 이 節을 따로 떼어서 一節로 만들었다. 이상은 제33장.



주자 대학 서문

대학이란 책은 옛날 대학에서 사람을 가르치는 법도인 것이다.

大學之書 古之大學 所以教人之法也

[평설]

주자는 여기서 大學을 大人之學으로 간주하고 있다.

대개 하늘로부터 백성들을 낳게 한 때에 이미 인 \cdot 의 \cdot 예 \cdot 지의 인성을 부여해 주지 않는 일이 없다.

蓋自天降生民 則既莫不與之以仁義禮智之性1矣

[주석]

1 仁義禮智之性:仁義禮智를 性의 本質로 본다. 이것은 天賦之性인 것이다.

그러나 그가 지닌 기질은 타고날 때 같을 수가 없는 것이다.

然 其氣質之禀 或不能齊

[평설]

性同氣異의 說이다.

그러므로 모두 그의 성이 지닌 바를 온전하게 보전할 줄을 알지 못한다.

是以不能皆有以知其性之所有而全之也

[평설]

完全한 性이 氣質 때문에 제 구실을 다하지 못한다.

어쩌다가 총명하고 슬기로와 그가 지닌 성을 극진히 할 수 있는 자가 그 사이에서 나오게 되면, 하늘은 반드시 그에게 명하여 만백성의 군왕과 스승이 되게 하고 그

들을 다스리며 가르치게 하여, 그들의 본성을 다시 찾게 하는 것이다.

一有 聰明睿智 能盡其性者 2 出於其間 3 則天必命之 以爲億兆之君師 使之治而敎之 以復其性 4

[주석]

- 2 聰明睿智 盡其性能者: 至誠之聖人이다.
- 3 其間:衆人之間.
- 4 復其性:復仁義禮智之本性.

이는 복희·신농·황제·요·순이 하늘의 뜻을 이어 왕위에 오르시사, 사도의 직 분과 전악의 벼슬을 설치한 이유인 것이다.

此 伏犧 5 神農 6 黄帝 7 堯 8 舜 9 所以繼天立極 而司徒 10 之職 典樂 11 之官 所由設也 [주석]

- 5 伏犧: 中國 고대 三皇의 하나인 태호복희씨.
- 6 神農 : 三皇의 하나인 炎帝神農氏.
- 7 黃帝: 역시 三皇의 하나인 黃帝軒轅氏.
- 8 堯: 古代 聖王의 한 사람으로서 唐堯라고도 한다. 최초의 人君이다.
- 9 舜: 堯의 뒤를 이은 五帝의 한 사람 虞舜이라고도 한다.
- 10 司徒: 교육을 맡은 唐虞 시대의 官職.
- 11 典樂: 禮樂을 管掌하는 官職.

[평설]

聰明睿智者의 구체적 내용을 보여 주고 있다. 伏犧氏 이하가 곧 그들이다. 그들의 임무는 敎政에 있음을 알수 있다.

삼대가 융성했던 시절에 그의 법도가 차츰차츰 구비된 연후에, 왕궁이 있는 서울 로부터 시골 저잣거리에 이르기까지 배우는 곳이 없는 곳이 없었다.

三代12之降 其法寫備13 然後 王宮國都 以及閭巷 莫不有學14

[주석]

- 12 三代:夏·殷·周.
- 13 淳備: 淳은 점점의 뜻. 備는 구비되다.
- 14 莫不有學: 전국이 교육 풍토로 化했음을 의미한다.

사람이 나서 여덟 살이 되면 왕자와 공자로부터 그 이하 일반 서민의 자제에 이르기까지 모두 소학에 들어가나니, 그들에게는 물 뿌리고 쓸고 응대하며 진퇴하는 예절과 예·악·사·어·서·수에 대하여 교육하였다.

人生八歲 則自王公以下 至於庶人之子弟 皆入小學¹⁵ 而教之以灑掃應對進退之節 禮樂射御書數¹⁶之文.

[주석]

- 15 小學 : 大學의 對 小儀節을 교육하였다.
- 16 禮樂射御書數: 六藝라 하는데, 禮樂은 徳育이요, 射御는 體育이요, 書數는 知育에 해당한다고 할 수 있다.

그가 십오 세가 되면 천자의 맏아들과 다른 여러 아들로부터 공·경·대부·원사 등의 큰아들과 무릇 일반 사람들 중에서도 재주가 뛰어난 자들에 이르기까지 모두 대학에 들어가나니. 그들에게는 궁리정심과 수기치인의 도를 교육한다

及其十有五年 則自天子之元子衆子 以至公卿大夫元士¹⁷之適子¹⁸ 與凡民之俊秀 皆 入大學 而教之以窮理正心修己治人之道¹⁹

[주석]

- 17 公卿大夫元十: 벼슬의 序次다
- 18 滴子: 嫡子로서 여기서는 世襲 緒統을 이을 長子를 의미한다.
- 19 窮理正心修已治人之道: 窮理正心은 心學이며, 修己治人은 倫理學이다. 그러므로 小學은 小·中· 高에 해당한다면, 大學은 오늘의 大學을 방불하게 한다.

이것이 또한 학교 교육이 대학 소학의 법으로 나누게 되는 까닭이 있는 것이다. 此又 學校之敎 大小之節 所以分也

[평설]

學校의 구분은 小學과 大學으로 兩分되었으나, 入學하는 身分에 대하여는 약간의 差別이 있음을 주의해야 할 것이다.

대체로 학교 시설의 넓은 품이 이와 같고, 그들을 가르치는 방법의 차례나 과목의 상세함이 또한 이와 같았으니, 그들이 가르치는 것은 또한 모두 다 군왕으로서 몸소 실행하며 마음속으로 간직해야 할 것들이요, 백성들이 날마다 사용하며 떳떳이 지켜야 할 도리 밖에서 이를 구하려 하지 않았다.

夫以學校之設 其廣如此 教之之術 其次第節目之詳 又如此 而其所以爲教 則又皆本之人君躬行心得之餘 不待求之民生 日用藝倫²⁰之外

[주석]

20 藝倫: 사람으로 떳떳히 지켜야 할 도리다.

[평설]

教育內容은 모두 人君의 治人之術과 人倫道德의 實踐에 集約되고 있음을 볼 수 있다.

그러므로 당시 사람으로서는 배우지 않은 자가 없고, 배운 그들로서는 그들이 지니고 있는 본래적인 성품과 직분상 당연히 해야 할 일들을 알아서 제 각기 애를 쓰며. 자신의 전력을 기울이지 않는 자는 없었다.

是以 當世之人無不學 21 其學焉者 無不有以知其性分 22 之所固有 職分 23 之所當爲 而各 24 焉以盡其力

[주석]

- 21 當世之人無不學: 글자 그대로 이해하면 國民皆學이다. 공자도 有教無類라 하였지만, 여기서는 글자 그대로 받아들이기는 어렵다. 특수계급·상층계급에 한하여 無不學이었다고 보아야 할 것이다.
- 22 性分: 先天的 本性.
- 23 職分:後天的職業.
- 24 俛:勉. 힘쓰는 모습.

이는 옛날 융성했던 시절에 치인의 도는 위에서 융숭하였고, 풍속은 아래에서 아름다웠으니, 후세 사람들로서 미칠 수 없는 경지였던 것이다.

此 古昔25盛時 所以治隆於上 俗美於下26 而非後世之所能及也

[주석]

25 古昔: 하・은・주 삼대를 가리킨 것.

26 治隆於上俗美於下: 上은 君王 以下의 治者. 下는 庶民.

주나라가 쇠퇴하자 현명한 성군이 나오지 않으니, 학교 정책은 다듬어지지 않았고, 교화는 무너져 풍속은 퇴폐하게 되었다.

及周之衰27 賢聖之君不作 學校之政不修 教化陵夷 風俗頹敗

[주석]

27 周之衰:春秋時代末期.

[평설]

이 시기는 공자가 出現하게 되는 時代的 背景이다.

이 때에는 공자와 같은 성인이 있었다 하더라도 군사의 지위를 얻어 그의 정교를 펼 수 없었기 때문에, 이에 홀로 선왕의 법도를 취하여 이를 외워서 전하여 후세를 깨우치도록 하였다.

時則 有若孔子之聖 而不得君師之位 38 以行其政教 於是 獨取先王 29 之法 誦而傳之 30 以詔後世

[주석]

- 28 君師之位: 당시는 政教一致 時代이기 때문에 帝王의 位이다.
- 29 先王: 堯舜 이하의 聖王.
- 30 誦而傳之: 구전을 의미한다. 공자의 《論語》는 온통 구술일 따름이다.

《곡례》·《소의》·《내칙》·《제자직》제 편은 본래 소학에서 배우던 것들의 일부요, 이 편으로 말하면 소학에서의 공부가 성공하자 대학의 분명한 법도를 나타냈으니, 밖으로는 그 규모의 큼이 이를 데 없고, 안으로는 그 절목의 상세함이 지극한 바 있었다.

若 曲禮 少儀 內則 弟子職³¹ 諸篇 固小學之支流餘裔 而此篇則因小學之成功³² 以 著大學之明法 外有以極其規模之大 而內有以盡其節目之詳者也

[주석]

31 曲禮 少儀 內則 弟子職:〈曲禮〉、〈少儀〉、〈內則〉은《禮記》의 篇名、〈弟子職〉은《管子》에 실려 있다.

32 成功은 卒業과 같다.

[평설]

大學은 小學을 거친 후에 배우게 됨을 알 수 있다.

삼천 제자가 대체로 선생의 설교를 듣지 않은 바 아니지만, 증자의 전승만이 홀로 그의 종지를 얻었으니, 이에 그의 해석을 붙여 그의 본 뜻을 발휘하고, 맹자가 죽은 후로는 그의 해석마저 없어지니, 그 글만은 비록 보존되었으나 아는 자는 거의 없다.

三千之徒 蓋莫不聞其說 而曾氏之傳獨得其宗³³ 於是 作爲傳義³⁴以發其意 及孟子 沒 而其傳泯焉⁴³ 則其書雖存而知者鮮矣

[주석]

33 宗:宗旨.

34 傳義:解釋.

[평설]

儒家는 曾子, 孟子의 서통을 正統으로 삼는다.

이로부터 그 후로는 속유들이 외우며 글쓰는 습속은 그의 노력이 소학에서보다는 곱절이나 되었지만 쓸모가 없었고, 이단 허무 적멸의 교리는 그들의 고고함이 대학에서보다 지나치지만 실속이 없었고, 기타 권모술수로 일체 공명을 따려는 학설과 저 모든 기술을 논하는 부류들이 세상과 백성들을 속이며 인의의 길을 막는 것이 또한 그 사이에서 나와서 시끄럽게 떠드니, 군자들로 하여금 불행히도 천하대도의 요지도 얻어듣지 못하게 하였으며, 소인들도 불행히도 지극한 통치의 혜택을입지 못하게 하여 어둠 속에 묻히고 길이 막혀 거듭 침체되고 고질화되었으니, 오대의 쇠퇴기에 이르러서는 혼란이 극도에 이르렀다.

自是以來 俗儒記誦詞章之習 其功倍於小學而無用 異端虛無寂滅³⁵之教 其高過於 大學而無實 其他權謀術數一切以就功名之說 與夫百家衆技之流 所以惑世誣民充 寒仁義者 又紛然雜出於其間 使其君子不幸而不得聞大道之要 其小 人不幸而不得

蒙至治之澤 晦盲否塞反覆沈痼 以及五季之衰36而壞亂極矣

[주석]

35 虛無寂滅: 虛無는 老氏. 寂滅은 佛氏.

36 五季之衰: 五季는 梁·唐·晉·漢·周의 五代의 末. 이후 宋으로 이어진다.

[평설]

非儒의 盛行을 남김없이 描寫하고 있다.

천운은 돌고 돌아서 다시 돌아오지 않는 법이 없다. 송나라의 덕이 융성하여 치정의 교화가 아름답게 빛나니, 이에 하남 정씨의 두 선생님이 나오시어 맹자가 전한바에 접한바 있어, 실제로 비로소 이 책을 높이 받들어 이를 표장하시고, 이미 또한 그 간편의 차례를 정리하며 그 깊은 뜻을 들추어 낸 연후에야 옛날 대학에서 사람을 가르치던 법과 성경과 현인의 저술의 뜻이 찬연히 다시 세상에 빛나게 되었으니, 비록 나는 불민하지만 다행히 그를 사숙하여 도를 들을 수 있게 되었다.

天運循環無往不復 宋³⁷德隆盛治教休明 於是 河南³⁸程氏兩夫子³⁹出 而有以接乎孟 氏之傳⁴⁰ 實始尊信此篇而表章之 旣又爲之次其簡編發其歸趣 然後 古者大學教人 之法 聖經賢傳⁴¹之指 粲然復明於世 雖以熹之不敏 亦幸私淑而與有聞焉

[주석]

37 宋: 後周의 뒤를 이은 南宋.

38 河南: 南宋의 서울.

39 程氏兩夫子: 程明道 程伊川 형제를 가리킨다.

40 孟氏之傳:《孟子》七篇.

41 聖經賢傳: 聖經은 《論語》요, 賢傳은 《孟子》를 가리킨 것이다.

[평설]

주자는 그의 스승 程子 兄弟의 儒學史的 功續을 높이 顯揚하고 있다.

돌이켜 그의 책을 본즉 많은 부분이 흐트러져 없어져 있다. 그러므로 나의 고루함 도 잊고, 구절을 찾아내어, 이를 편집하고 사이사이 조용히 나의 의견을 첨부하여 빠진 대목을 보충하여 뒤에 오는 학자들을 기다리고자 하니 극히 참월하여 도망갈

바 없는 죄임을 알지만, 그러나 국가의 백성을 교화하여 아름다운 풍속을 진작시키려는 뜻과 학자들의 수기치인하는 방법에 있어서는 다소나마 도움이 없지 않을 것이다.

顧其爲書猶頗放失 是以 忘其固陋 采而輯之 間亦竊附己意補其闕略 以俟後之君子極知僭踰無所逃罪 然 於國家化民成俗之意 學者修己治人之方 則未必無小補云

[평설]

주자가 補傳을 쓰고 注釋을 새롭게 보완한 이유를 설명하고, 그가 私淑한 스승의 업적 앞에 극히 謙遜한 태도를 보이고 있다. 이로써 《大學章句》는 程朱學의 真髓로 간주되는 所以가 밝혀졌다고 할 수 있을 것이다.

순희 기유 이월 갑자 신안 주희는 서하노라.

淳熙 己酉42 二月 甲子 新安43 朱熹 序

[주석]

- 54 淳熙 己酉 : 淳熙는 宋 孝宗의 年號로서 己酉는 1189년이다.
- 55 新安: 주자의 貫鄉.

한글 대학

한글 대학

대학의 길은

大學之道

[평설]

주자는 大學을 大人之學이라 하였다. 그러나 다산은 이를 國學이라 하고 大의 音도 泰라 하였다. 다산은 "태학에서는 제왕과 경 대부의 맏아들을 가르치는 것이니, 태학의 길은 맏아들을 가르치는 길이다" 또한 "옛날 음으로는 大를 泰로 읽는데, 요새 사람들이 글자대로 읽는 것은 잘못이다. 大學之道라는 구절은 이 《大學》에만 있는 말이 아니다. 《禮記》의 〈學記〉篇에서는 大學의 道는 가까이 있는 사람은 가까이 복종케 하고, 먼 데 있는 사람은 마음으로 따르게 하는 것이다"하였고, 또, "大學의 교육은 제 때에 가르치되, 반드시 先王의 올바른 업적을 가르쳐야 한다"하였고, 또 "大學의 法度는 감정이 싹트기 전에 정욕을 금한다"고 하였다. 이러한 예들은 이 經의 첫 구절과 조금도 다르지 않은데, 저기서는 泰學이라 읽고 여기서는 大學이라 읽는다면 그 또한 공정하지 못한 것이다.

"주자가 서문을 지을 때 비록《大學》이라는 책을 가지고 대학에서 사람을 가르치는 법이라 하였지만, 사실인즉 옛날 太學에서 사람을 가르치던 法은 禮樂 詩書 絃誦 舞蹈 中和 孝弟로써 가르쳤는데, 이것은 《周禮》《禮記》의〈王制〉、〈祭義〉、〈文王世子〉、《大戴禮》의〈保傳〉篇등에 나타나있다. 소위 주자의 明心復性 格物窮理 致知主敬 따위의 제목들은 옛 經書에서는 절대로 그림자조차 비치지 않았다. 이울러 그 중에 있는 誠意 正心이니 하는 것들도 學校의 條例가 될 만한 뚜렷한 明文이 없었다. 주자는 이 때문에 책 이름까지 고쳐 '大學'이라 하고 글자대로 읽게 하였으며, 이를 '大人의 學'이라 풀이하여 童子의 學과 함께 大小로 불러야 한다고 하였으니, 이는 온 世上 사람들이 두루 배울 수 있는 學으로 여긴 것이다"

"소위 大人이란 冠을 쓴 成人을 일컫는 것이다. 그러나 冠을 쓴 옛날에는 成人을 大人이라 부르지 않았다. 내가 상고한 바로는 大人이라 부르는 칭호에 네 가지가 있다. 첫째 '지위가 높은 이'요, 둘째 '德이 높은 이'요, 셋째 '嚴父'요, 넷째 '몸집이 큰 사람'을 大人이라 하였다. 이들을 제외하고는 그 어느 것도 大人이라 할 수 없는 것이다 …… 옛날 책들을 두루 살펴보더라도 冠을 쓰고 成人이 된 사람을 大人이라 한 例가 있었던가"

다산은 옛날 교육제도를 근거로 하여 말하기를 "옛날 사람을 가르치는 法度에 비록 教育에는 차별이 없다고 하였지만, 王公이나 大夫의 아들은 이를 重히 여겼고 먼저 가르쳤으니, 《書經》의 〈堯典〉에서 典樂이 가르치던 사람들은 맏아들 뿐이었으니, 맏아들이란 太子를 가리킨 것이다. 오직 天子의 아들만은 맏아들과 그 밖의 여러 아들들도 모두 가르쳤지만, 三公諸侯 이하는 그 맏아들로서 世代를

이어받을 자만이 太學에 들어갈 수 있었다는 기록이 《禮記》〈王制〉篇과《書經》에 나타나 있다. 곧《周禮》에서도 소위 '大司樂이 國子를 가르치고, 樂師가 國子를 가르치고, 師氏가 國子를 가르치고, 保氏가 國子를 양육한다'하였다. 대체로 國子라 칭한 자는 모두 〈堯典〉에서 말하는 만아들이지 일반서민 집안의 여러 자제들까지 칭하는 것은 아니었다. 天子의 太子는 장차 世代를 이어 天子가 될 것이요, 天子의 여러 아들들은 장차 나누어 諸侯로 봉하게 될 것이요, 諸候의 큰아들들은 장차 世代를 이어 제후가 될 것이요, 公・卿・大夫의 큰아들들도 장차 世代를 이어 公・卿・大夫가 될 것이니, 이는 모두 그 어느 날인가는 집안을 이끌어가거나 나라를 이끌어가며, 혹 天下에 군림하기도 하고 혹 天子를 보필하기도 할 것이며, 백성들을 지도하면서 泰平을 이루게 할 사람들인 것이다. 그러므로 그들을 太學에 들어가게 하여, 그들에게 나라를 다스리고 天下를 泰平하게 하는 길을 가르치는 것이다. 이것이 소위 '大學之道는 明德을 밝힘에 있고 親民함에 있다'는 것이다."

"한미하고 천한 집안 사람들은 옛날 법에도 司徒에 속해 있었고 太學과는 관계가 없었다. 그래서 두 등급으로 나누어서 서로 뒤섞이지 않았던 것이다. 그러므로〈堯典〉에서는 '契은 司徒가 되어 백성들을 가르치고, 變는 典樂이 되어 맏아들을 가르쳤다'하였으며……도《周禮》에서는 '大司徒가 鄉三物로 萬民을 가르치고, 大司樂이 三教로 貴族의 子弟들을 가르치게 하였으나' 모두가 뚜렷이 두 등급으로 나누어져 있었던 것이 분명하고, 그 가르치는 법도 公私와 大小가 확실히 구분되어 있었던 것이다. 經에서 '大學之道'라 이른 것은 맏아들의 길이지 분명코 백성들을 가르치는 길이 아닌 것이나, 이를 '太學之道'라 이르는 것은 좋지만 '鄕學之道'라 이르는 것은 잘못인 것이다. 그러므로 治國 平天下는 이 經에서 주로 다루는 바요, 修身 齊家는 이에 그의 근본을 거슬러 올라가서 말한 것이며 誠意 正心은 또 그 근본의 근본을 거슬러 올라가서 말한 것이며 그가 주로 다루는 것은 치평에 있으므로, 치국 평천하의 두 절에 이르러서는 그 절목이 자세하고, 그 위에 나온 몇 절은 대강대강 제시해 놓았고 자세히 논하지는 않았다.

요즈음은 작위도 세습제를 쓰지 않으며, 재능도 族黨에 의하여 선임되지 않는다. 그러므로 재능만 있으면 한미하고 천한 집안 사람일지라도 卿相의 지위에 올라 君主를 보좌하며 萬民을 다스릴 수 있다. 옛날 儒學者들은 이러한 風習을 잘 보아오기는 했으나 옛날 制度에는 익숙하지 못했기 때문에, 太學을 만민이 배울 수 있는 곳으로 여기었고 '太學之道'는 만민이 따라야 할 길로 여겼던 것이다. 이것은 太學 두 글자만 보고서 본뜻을 똑똑하게 이해하지 못했기 때문에, 治國 平天下한다는 것이 太學에서만 하는 道가 아니라고 여겼던 까닭이다. 그러므로 이것을 고쳐 '大人之學'이라 하여 세상 사람이 두루 배울 수 있는 것으로 삼으려고 했던 것이다. 그러나 옛날 太學에는 원래 입학 자격이 있었으니, 항간의 庶民의 子弟들은 비록 凝을 쓰고 어른이 되었다 하더라도 太學에는 쉽게 들어가지 못했던 것이다."

道는 治國 平天下의 道다. 현대적 의미로는 指導者의 道 또는 統治者의 道라 해야 할는지 모른다.

명덕을 밝힘에 있고

在明1明德2

[주석]

- 1 明: 明之, 昭顯之, 밝힌다.
- 2 明徳: 孝・弟・慈의 三徳.

[평설]

明德의 해석은 주자와 다산이 크게 다른 입장을 갖고 있다. 주자는 철학적인 반면에 다산은 윤리적인 것이다.

주자는 "明德이란 사람이 하늘에서 얻은 것이며 虛靈不昧하고 衆理를 具備하여 萬事에 應하는 자이다"하였는데, 이는 그의 天理說의 부연이다. 그러므로 주자의 明德은 心性의 다른 形相으로 간주할 수 있을 것이다.

다산은 그의 孝 · 弟 · 慈說을 다음과 같이 설명하고 있다.

"《周禮》에서 大司樂은 六德으로 國子를 가르쳤는데 '中‧和‧祗‧庸‧孝‧友'인 것이다. 中和祗庸이란 《中庸》의 가르침이요, 孝友는 《大學》의 가르침이다. 大學이란 大司樂이 왕의 맏아들을 가르치던 宮인데, 과목은 孝友를 德으로 삼았으니, 經에서 '明德'이라 이른 것이 어찌 다른 것이겠는가. 맹자가 '學은 옛날 夏‧殷‧周 三代 때에 같이 있었는데, 모두 人倫을 밝히자는 것이었다'고 하였으니, 人倫을 밝힌다는 것은 孝弟를 밝힌다는 것이 아니겠는가.

옛날 어진 왕들이 사람을 가르치던 法에는 세 가지 큰 조목이 있었으니, 첫째 '德'이요, 둘째 '行'이요, 셋째 '藝'인 것이다. 〈大司徒〉의〈鄉三物〉에서 열거한 六德·六行·六藝가 그 細目인 것이다. 大司樂이 제왕의 맏아들을 가르치던 것도 다만 이 세 가지뿐이었다. 거기에는 忠·和를 德으로 삼았고, 孝·友를 行으로 삼았는데, 大司樂이 통틀어 이를 德이라 한 것은 德·行은 다 함께 말할 수 있기 때문이다. 詩·書·禮·樂·絃誦·舞蹈·射·御·書·數는 모두 藝인 것이다. 비록 배우고 익히는 것은 여러 가지 藝에 있다 하더라도 그 교육의 근본은 孝弟일 따름이다. 그러므로 明德이라 곧 孝弟가 아니겠는가"

다산은 이어 주자의 "虛靈不昧한 心이 性情을 통괄하는 것을 '理'라 하기도 하고 '氣'라 하기도 하고 '明'이라 하기도 하고 '昏'이라 하기도 한다는 설에 대하여는, 비록 군자들이 이에 뜻을 두는 자이기는 하지만, 이는 결코 옛날 太學에서 사람을 교육의 제목은 아니다. 뿐만 아니라 誠意니 正心이니 하는 것도 孝弟를 실천하는 미묘한 이치요, 방략이 될 따름이요, 교육의 제목은 아니다. 교육하던 제목은 孝‧弟‧慈일 따름이다."하였다. 다산은 그 이유를 다음과 같이 설명하고 있다. "〈堯典〉에서는 '삼가 五典을 빛낸다' 하였고, '공경하며 五教를 편다'하였는데, 五典 五教란 父義 母慈 兄友 弟恭 子孝이다. 《春秋傳》에 나오는 史克의 말도 이와 같이 명백하다. 그러나 兄友 弟恭을 합하여 말한다면 弟요, 父義 母慈를 합하여 말한다면 慈인 것이다. 그러므로 孝‧弟‧慈 석 자는

五教를 총괄한 것이다. 太學에서 맏아들을 가르치고 그들이 백성들을 보살핌에 있어서 어찌 이 세글자 외에 또 다른 것이 있겠는가".

그는 말하기를 "〈堯典〉에서 '큰 德을 잘 밝히시어, 九族을 和親하게 하고, 백성들을 빛나게 하시고 萬邦을 화평하게 하니라' 하였는데. 이는 곧 經에서 말한 修身 齊家하여 治國 平天下에 이르게 한다는 것이다. 이는 堯임금이 孝‧弟‧慈의 德을 잘 밝히시어 修身의 공부를 극진히 하시었으므로, 家齊國治하여 드디어 天下가 화평하게 되었던 것이다. '堯임금은 虛靈不昧한 德을 잘 밝히시어 九族을 화친하게 하시었다'고 해서는 안 될 것이다. 〈康誥〉에서 경계한 것도 또한 오직 不孝 不友함에 있었을 따름이다. 아들이 그의 아비에게 효도하지 않거나 아우가 그의 兄을 공경하지 않거나 아비가 그의 아들을 자애롭게 기르지 않거나 하면, 이를 징계하고 처벌하면서 맨 먼저 이를 경고하기를 '文王의 德을 잘 밝히시고 小子는 新民이 되도록 북돋았다'하였으니, 소위 明德은 孝‧弟‧慈인 것이요.. 소위 新民이라는 것도 孝‧弟‧慈인 것이다. 다른 經書에서 널리 引用할 필요도 없이, 이 經에서 引用한 것도 모두 이와 같은 것이다. 經에서 '옛날 明德을 天下에 밝히고자 하는 자는 먼저 그 나라를 다스린다'하였으니, 옛 글에서 인용한 것과 이를 대조하여 보면, 明明德의 전 해석은 마땅히 治國 平天下節에서 찾아야 할 것이다. 그러므로 心性昏明의 說은 절대로 아무런 영향도 미치지 못하는 것이다. 오직 그 윗 節에서 '孝란 군왕을 섬기자는 所以요, 弟란 어른을 섬기자는 所以요, 慈란 大衆을 부리자는 所以가 되는 것이다'하였고, 그 아래 節에서는 '위에서 늙은이를 늙은이로 섬겨야, 백성들이 孝道하게 되고, 위에서 어른을 어른으로 섬겨야 백성들이 友愛하게 되고, 위에서 孤兒를 돌보아 주어야 백성들이 배반하지 않는다' 하였으니, 이 두 節에서 주장하는 뜻은 다 孝 · 弟 · 慈 세 글자를 벗어나지 않는다. 이것이 바로 明德의 바른 해석인 것이다". 그러면 왜 德이라 하지 않고 이를 明德이라 하는가. 이에 대한 다산의 해답은 다음과 같다. "《詩經》에서 '나는 명덕을 품었노라'하였고, 《周易》에서는 '스스로 명덕을 밝힌다'고 하였고, 〈周書〉에서는 '명덕이 오직 향기롭다'하였고 《春秋左傳》에서는 '명덕있는 이를 골라 세워 주나라의 울이 되게 하다'하였고, 또, 노공에게 '大路'와 '大旗'를 나누어 주고 주공의 명덕을 빛나게 하니라'하였으니, 어찌 이것들이 모두 다 마음의 본체를 이른 말이겠는가. 대체로 德行이 神明과 통한 것을 일러 明德이라 하는 것이다. 마치 神꼐 제사지내는 물을 明水라 하고, 하늘에 제사지내는 방을 明堂이라 한것과 같다. 孝弟의 德은 神明과도 통하게 되므로 이를 明德이라 이르는 것이다. 하필이면 虛靈한 것이어야 明이라 하겠는가. 맹자는 두루 庠·序·學·校의 제도를 말하면서 '모두 人倫을 밝히는 것이다'하였는데, 요즈음 한 나라의 太學과 지방의 郡縣의 鄕校의 外堂에는 모두 明倫堂이 라는 세 글자를 걸어 놓았으니, 明倫이란 孝弟의 道를 밝힌다는 것이 아닌가. 太學의 道가 人倫을 밝힘에 있으므로 '太學之道 在明明德'이라 한 것이다. 이제 三尺童子도 다 太學에 明倫堂이 있는 것은 알고 있는데도, 太學의 道가 人倫을 밝힘에 있는 줄은 모르고 도리어 '太學之道는 明心함에 있다'고 하니, 어리둥절하지 않겠는가. 明心하는 일도 본시 또한 우리들의 요긴한 일이기는 하지만, 다만 이 經에서 '明德을 밝힌다' 한 것은 반드시 明心하는 것은 아니다. 만일 그렇지 않다고 한다면, 어찌하여 온 天下에 學宮이라 불리우는 곳에는 明倫堂이라는 세 글자를 걸어 놓았을 것인가. 청컨대 깊이 이를 생각해 보도록 하라"하였다. 실로 주자와 다산의 明德論爭은 끝이 없다. 다산의 새로운 見解를 좀더 들어보기로 하자.

"意·心·身이란 아직 善·惡이 결정되지 않은 것인데, 어찌 바로 德이라 할 수 있겠는가. 德이라 하여도 안 될 것인데, 어찌 바로 明德이라 할 수 있겠는가. 만일 意·心·身은 德이 아닌데, 誠意·正心·修身을 '德이 아니다'라 하는 것이 잘못이라면, 이는 大學之道는 '德에 있다'는 것은 옳고 '明德에 있다'는 것은 옳고 '明德에 있다'는 것은 잘못이며, '明德에 있다'는 것은 옳고 '明德을 밝힘에 있다'는 것은 잘못이니, 반드시 誠·正·修라는 것의 한 겹 밖에 또 다른 한 겹의 工夫가 있은 연후에야이게 '明德을 밝힌다' 할 수 있을 것이니, 意·心·身이 德이 아님은 어찌 분명하지 않는가. 誠意·正心·修身이 明德을 밝히는 것이 아니라는 것이 어찌 분명하지 않는가. 新民이라는 두 글자도 밑에 있는 백성을 주로 하여 말한 것이니, '집안도 백성 중에 있다'고 하는 것은 잘못이다. 父母・兄弟를 어찌 '백성'이라 이를 수 있겠는가. 〈堯典〉에서 '큰 德을 잘 밝히어 九族을 화친하게 하고 백성을 빛나게 한다' 하였으니, 新民이란 백성을 빛나게 하는 것이다. 九族을 화친하게 한다는 것도 오히려 딴 말이 되는데, 하물며 父母에게 孝道하고 兄弟끼리 友愛하는 것을 가지고 남더러 '내가 新民하노라'해도 좋다는 말인가."

"一綱三目을 하늘이 마련하고 땅이 정해 준 것처럼 인정한다는 것은 원래 큰 꿈 같은 이야기인 것이다. 誠意니 正心이니 하는 것은 우리들 자신이 쌓는 좋은 공적인데, 어찌 이를 일러 명덕이 아니라 할 수 있겠는가. 불가에서 마음을 다스리는 법은 마음을 다스리는 그것을 사업으로 여기지만, 유가에서 마음을 다스리는 법은 사업 그것을 마음 다스리는 것으로 여기니, 誠意 正心이 비록 배우는 사람들의 지극한 공부이기는 하지만, 매양 일 때문에 성의를 다하고 일 때문에 정심하는 것이지, 선가에서처럼 벽을 향하고 앉아서 마음을 들여다보며 스스로 허령된 본체를 검사하고, 담연히 허공처럼 밝아서 티끌 하나 섞이지 않은 것을 가리켜서 '이것이 誠意 正心이다'하는 사람은 없을 것이다. 제 아비에게 효도하고자 하는 사람은 한 번 방안이 따뜻한가를 살피더라도 반드시 정성을 다하고, 한 번 의복이 시원한가를 살피더라도 반드시 정성을 다하고, 한 가지 맛있는 음식을 갖추어 드리더라도 반드시 정성을 다하고, 한 가지 의복을 세탁해 드리더라도 반드시 정성을 다하고, 술과 고기로써 손님을 접대하더라도 반드시 정성을 다하고, 조심조심 父母의 잘못을 말씀드려서 그런 일이 없으시도록 해 드리더라도 반드시 정성을 다하게 되니, 그것을 일러 誠意라 하는 것이다. 웃어른을 공경하고자 하는 사람은 한 번 부름에 나아가더라도 반드시 정성을 다하고, 한 번 물음에 대답하더라도 반드시 정성을 다하고, 한 번 勞役에 복무하더라도 반드시 정성을 다하고, 한 번 앉는 자리나 짚는 단장을 받들어 드리더라도 반드시 정성을 다하고, 술과 음식을 차려 드리더라도 반드시 정성을 다하고, 學業을 닦더라도 반드시 정성을 다하게 되니,

그것을 일러 誠意라 하는 것이다. 이로써 임금을 섬기고, 이로써 벗과 사귀며, 이로써 백성들을 다스리는 것이니, 그가 誠意를 다하는 이유는 일을 실행하자는 데 있는 것이다. 단지 뜻만 갖고 있는 것은 정성이라 말할 수 없고, 다만 마음에만 가지고 있는 것은 바르다고 말할 수 없는 것이다. 그러므로 經에서 '小人이 한가히 있을 때는 못된 짓을 무엇이나 하지 않는 것이 없다' 하였으니, 여기서 말하는 못된 짓을 한다는 것은 악한 짓을 행한다는 것이다. 한가히 있을 때에는 못된 짓을 하고 있다가 사람을 만나면 善한 체 꾸며 대는 것은 誠意로운 사람이 아니오. 한가할 때에도 善을 행하고 사람을 만나도 善을 行한다면 그것은 誠意로운 사람이니, 誠意의 工夫가 어찌 일을 행할 때에 없을 수 있겠는가. 요새 사람들은 마음 다스리는 것을 성의로 여겨 바로 虛靈不昧한 本體를 잡아가지고 배안에다 넣어둔 채 돌이켜 그것의 진실되고 망령됨이 없는 理致를 살펴보려고 한다. 이것은 모름지기 평생토록 가만히 앉아서 말없이 자기 뱃속을 관찰한다면 바야흐로 佳境이 있을는지 모르지만, 그렇다면 이것은 坐禪이 아니고 무엇이겠는가, 요새 사람들은 治心을 正心으로 잘못 알고, 망아지같이 날뛰는 마음을 억누르며, 그것이 드나드는 것을 살피기도 하고, 잡았다가 놓쳤거나, 간직했다가 잃거나 하는 이치를 시험하기도 한다. 이러한 공부도 본래 우리들이 해야 할 요긴한 임무이기는 하지만, 이러한 일은 새벽이나 저녁녘이 되어 일없을 무렵에 하나하나씩 간추리도록 하는 것이 좋을 것이다. 다만 옛사람들이 이른바 正心이라고 말한 것은 事物을 接할 때에 있었던 것이지, 靜을 主로 여기면서 말없이 웅크리고 앉아 있을 때에 있는 일이 아니다.

《周易》에서 '敬은 곧장 안으로 하고 義는 바야흐로 밖으로 한다'하였으니, 物에 接한 후라야 敬의 명칭이 생기는 것이요, 일을 처리한 후라야 義의 명칭이 성립되는 것이다. 事物에 接應하지 않는다면 敬・義라 여길 수 없는 것이다. 이를 종합하여 본다면, 교육 과목을 설정하고 법도를 피는데 있어서의 조목을 열거하되, 孝・弟는 있을 수 있지만 誠意・正心은 있을 수 없으며, 睦・婣은 있을 수 있지만 格物・致知・誠意・正心이란孝・弟・睦・婣을 실행하는 妙理 方略이지, 바로 이것으로써 교육의 제목이 되는 것은 아니다. 그러므로 《周禮》에서는 대체로 教條이건 法條이건 간에 이러한 여러 가지 없은 없으며, 이經에서 말하는 格物・致知・誠意・正心은 대개 聖人의 문하에서 相傳되어 오는 密訣인 것이다. 그 중에서도 太學의 條例는 綱은 '明德'이요, 目은 '孝・弟・慈'일 따름이다. 意・心・身을 어찌 明徳이라 할 수 있으며, 誠意・正心・修身을 어찌 明明徳이라 할 수 있겠는가. 超然히 공정하게 관찰한다면 스스로 깨닫게 될 것이다"하였다. 이상이 明德에 대한 주자의 心性說과 다산의孝・弟・慈說과의 對辯이다.

친민함에 있고

在親民

[평설]

程子는 "親은 마땅히 新으로 해야 한다"하였지만 왕양명은 "'親'字는 잘못 되지 않았다"고 맞서고 있다. 다산은 "明徳이 이미 孝‧弟‧慈라면 親民도 또한 新民이 아니다. 舜임금이 契에게 命하기를 '百姓이 親愛하지 않거든 그대는 五敎를 펴도록 하라'하였으니, 五敎란 孝‧弟‧慈인 것이다. 舜임금이 契로 하여금 孝·弟·慈의 敎를 펴게 하면서 먼저 '백성이 親愛하지 않거든'이라 하였으니, 孝·弟·慈는 親民하는 근거가 되는 것이다." "맹자가 痒序學校의 제도를 말하면서 '學이란 人倫을 밝히자는 것이다. 人倫이 위에서 밝혀지면 백성은 아래서 親해진다' 하였으니, 어찌 여기에 다른 해석이 있겠는가. 明德을 밝힌다는 것은 人倫을 밝힌다는 것이요, 親民이란 백성들끼리 親하게 한다는 것이다. 그가 학교의 제도를 말하면서 그의 말이 이와 같았고, 여기서는 大學의 道를 말하면서 그 말이 이와 같으니. 또 다른 해석이 있겠는가. 魯나라 展禽의 말이 '契이 司徒가 되자 백성들이 화목하였다' 하였으니, 백성들이 화목하였다는 것은 백성들이 친하게 되었다는 것이다. 공자는 '先王이 至德의 要道를 갖추게 되니, 천하는 순종하며 백성들은 화목하니라'하였으니, 백성들이 회목하다는 것은 백성들끼리 친애한다는 것이다. 공자는 '백성들에게 친애하기를 가르치자면 孝보다 앞서는 일이 없고, 백성들에게 禮儀를 가르치자면 弟보다 앞서는 일이 없다' 하였으니, 백성들이 친애한다는 것은 백성들끼리 親하게 한다는 것이다. 공자는 '사랑을 이룩하되 어버이로부터 시작하니 백성들에게는 화목하기를 가르치고, 공정을 이룩하되 어른으로부터 시작하니 백성들에게는 순종하기를 가르치니라'하였으니, 백성이 화목하고 백성이 순종하는 것은 백성들끼리 친하게 한다는 것이다. 백성을 가르치되 孝로써 한다면 백성의 아들된 사람은 그 아비에게 친애하고, 백성을 가르치되 弟로써 한다면 백성의 아우된 사람은 그 형에게 친애하고, 백성의 어린이된 사람은 그 어른에게 친애하고, 백성을 가르치되 慈로써 한다면, 백성의 아비된 사람은 그 아들에게 친애하며, 백성의 어른된 사람은 그의 어린이에게 친애할 것이다. 太學의 道가 어찌 親民에 있지 않다는 말인가. 만일〈盤銘〉〈康誥〉〈周雅〉의 글이 新民의 명백한 근거가 된다고 한다면, 親新 두 글자는 形相도 서로 가까우려니와 그의 뜻도 서로 통하기 때문에 그를 親한다는 것은 새롭게 한다는 것이요, 백성이 서로 친애하면 그 백성은 곧 새롭게 되는 것이니, 어찌 꼭 한 劃도 변함이 없어야만 이에 앞뒤가 서로 맞게 된다는 것인가, 다만 왕양명은 明德을 孝弟로 여기지 않았으니, 그가 말한 親民의 뜻에는 다 지극한 理致는 없고, 程子의 해설처럼 어린애까지도 다 좋아하는 것만 같지 못한 것이다. 이를 종합하여 본다면 이 두 가지 뜻은 어느 한 쪽도 없애서는 안 되겠기에 이제 아울러 둘 다 퍼놓고, 후일 아는 사람이 나오기를 기다리기로 한다"하였다.

지극히 선함에 그치는 데 있다.

在止3於至善4

[주석]

3 止:止而不遷

4 至善: 人倫의 至德.

[평설]

주자는 "天理의 極이며 一毫의 人欲之私가 없는 것"을 至善의 경지로 간주하였는데, 다산은 이를 다음과 같이 人倫說로 해석하고 있다.

"'止於至善'이란 人子가 되어서는 孝에 止하고, 人臣이 되어서는 敬에 止하고, 國人과 사귈 적에는 信에 止하고, 人父가 되어서는 慈에 止하고. 人君이 되어서는 仁에 止하니, 무릇 人倫밖에 至善이란 없는 것이다."하였다.

다산은 주자의 심성론적 해석을 단호히 다음과 같이 否定하고 있다.

"治心 繕性이란 본래 君子의 요긴한 직무이기는 하지만, 그러나 聖人의 말에는 차례가 있고 질서가 있어서 서로 섞이지 않는 것이다. 혹 《孟子》처럼 心性을 論하기도 하고, 혹 《中庸》처럼 天道를 논하고, 이 經처럼 德行을 논하기도 하지만 각각 그들이 주장하는 바는 따로 있어서 뜻의 방향이 서로 다른 데가 있으니, 心性의 論이 비록 高妙하고 精微하다 하더라도 이 經과는 아무런 상관도 없는 것이다. 어찌 그 論이 高妙하다고 해서 이 經과는 서로 엇나간 자임을 말하지 않겠는가. 聖人의 道는 비록 자기를 이룩하고 物을 이룩한다는 것을 始終으로 삼고 있으나, 자기를 이룩하는 것은 자신을 가다듬는 것으로써 하고, 物을 이룩하는 것도 자신을 가다듬는 것으로써 하는 것이나, 이를 일러 자신을 교육함이라 하는 것이다. 그러므로 止於至善의 온전한 해석은 緝熙敬止節에 있으니, 줄줄이 열거한 다섯 개의 '止'字는 모두 자신을 가다듬는 것이지 백성을 가다듬는 것을 말한 것이 아니다. 나 자신이이미 내 마음을 다스리고 그 위에 民心마저 다스려 함께 至善에 그치기를 기약한다는 것이 어찌 經文에서 한 막일 것인가"

다산은 주자의 三綱領(明明德 新民 止於至善)說도 근본적으로 부정하고, 이를 人倫說로 代替하여 다음과 같이 圖示하고 있다.





知止5而后有定6 定而后能静7 静而后能安 安而后能慮8 慮而后能得9

[주석]

5 知止: 人倫 成德의 지극함을 안다.

6 定:定向.

7 靜:志壹而不動.

8 慮: 本末을 量度한다.

9 得: 무엇을 먼저 해야 하는가 하는 것을 얻는다.

[평설]

이 점을 다산은 다음과 같이 설명하고 있다.

"至善이란 어떠한 것일까. 經에 正文이 있는데 '仁' '敬' '孝' '慈'는 모두 至善한 것이다. 비록 그들의 차례가 다소 엇갈려 있다 하더라도 대체로 至善이란 人倫의 成德이란 점은 이 것이 분명한데 또다른 해석이 있을 수 있는가. 人子가 되었다면 반드시 孝道에 그친 연후에야만 至善이 되는 것을알게 되는 것이니, 그제야 그 뜻을 결정하고 '孝道는 人子로서 하지 않아서는 안 된다'라고 하는 것이다. 이런 뜻이 굳어지면 한 번 결정한 대로 움직이지 않는다. 반석처럼 마음속에 자리잡게 된연후에야 아비에게 효도해야할 이유를 생각하면서 해야할 일들의 本末을 헤아리기도 하고, 始終을헤아려야, "효도는 내가 내 자신을 가다듬는 이유가 되는 것이다"라고할 것이다. 자신을 가다듬는일을 생각한다면 불가불 먼저 正心을 하고, 正心할 것을 생각한다면 불가불 誠意를 다해야할 것이다. 이제 誠意로부터 시작해 들어가고 誠意로부터 착수하는 것이 孝道를 시작하는 일이니, 이를 일러能得이라는 것이다. 得이란 길을 얻는 것이다."

주자는 能得을 '지선이 있는 곳을 아는 것'이라 하였는데, 다산은 '지선에 이르는 길을 깨닫는 것'이라고 하였다. 다산은 "그 까닭은 '知止而后 定…靜…安이란 깊고 얕은 차이가 있다고 하더라도 모두 뜻을 결정한다는 말이다. 이는 성인이 그 뜻을 확고하게 세운다는 것을 표현한 것 뿐이다. 靜한 후에 安한다는 安의 의미는 '仁者安人'이라 할 때의 安과 같은 뜻이 아니다. 다만 그 뜻하는 바가 튼튼히 세워졌다는 뜻이다. 그 상태에서 어떻게 한 번 사려하고 곧 能得할 수 있겠는가? 그친다는 것은 至善이 존재하는 곳이다. 平生토록 노력을 쌓아야만 이런 경지에 이를 수 있는 것인데 이제 금방 발길 한 번에 이를 수 있다고 하니. 지나치게 서두르는 것이 아닐까. 주자는 '헤아라다는 것은 일처리를 精密하고

자세하게 하는 것을 말한 것이다'하였으니 한 번 헤아려서 곧 至善에 도달할 수 있다면 나같이 어리석은 사람은 어떻게 깨달을 수 있겠는가. 下節에서 '物有本末 事有終始'라 하였는데, 이 여덟 자는 분명히 '慮'字의 註脚이다. 앞길을 바라다보면 오히려 만 리 길 같은데, 이를 일러 그가 그칠 곳을 얻었다고 할 수 있을 것인가. 能得이란 길을 얻었다는 것이다. 下節에서 '知所先後 則近道矣'의 近道란 得路인 것이다. 곧 大學之道를 얻었다는 것이다."라고 하였다.

물에는 근본과 말단이 있고 사에는 끝과 시작이 있으니, 그가 앞서고 뒷설 것을 안다면 도에 가까울 것이다.

物10有本末 事11有終始 知所先後 則近道矣

[주석]

10 物: 意·心·身·家·國·天下.

11 事: 誠·正·修·齊·治·平.

[평설]

다산은 이르기를 "意·心·身은 本이요. 家‧國‧天下는 末이다. 그러나 修身은 또 誠意를 本으로 삼고 平天下는 齊家를 本으로 삼으니, 本末 중에도 또 本末이 있는 것이다. 그러므로 아래에 나오는 大事도 서로 엇물리고 서로 연결되어 충충이 本이 되는 것이니, 그 글이 마치 구슬을 꿰어 놓은 것과도 같은 것이다. 이는 다 能慮로 能得할 수 있는 것들이다."

"誠·正·修는 始요, 齊·治·平은 終이다. 그 終始 중에도 또 終始가 있는 것은 마치 本末의 예와 같다. 그러나 誠이란 것의 됨됨은 終始를 관철하여, 誠으로써 誠意하며 誠으로써 正心하며 誠으로써 修身하며 誠으로써 治家國하며 誠으로써 平天下하는 것이다. 그러므로 《中庸》에서는 '誠이란 物의 終始니라'하였다." 주자는 明德을 本으로 삼고 新民을 末로 삼았으며, 知止를 始로 삼고 能得을 終으로 삼았으니, 다산설과는 다른 견해인 것이다. 이 점에 대한 다산의 論辨을 들어보자.

"物이란 自立하여 形象을 이루고 있는 것에 대한 이름이다. 事란 행위하는 것의 이름이다. 德·民을 物이라 이를 수 있지만 明德·新民은 事·物이 섞여 있는 것이다. 知止란 오히려 '事'라 이를 수 있지만, 能得이란 그 공적을 아름답게 여긴 말이니, '事'라고 하는 것은 옳지 않다. 여기서 '能得'이라 이른 것은 무슨 일을 能得한다는 것일까. 주자는 본래 能得을 至善으로 여겼고, 또 至善을 明德·新民이 통합한 것으로 여겼던 것이니, 이는 至善 속에 誠·正·修·齊·治·平의 여섯 가지事의 지극한 공부가 들어 있다는 것이다. 이 여섯 가지 事의 지극한 공부를 한데 묶어 놓고 이를 단정하여 '能得을 終으로 삼는다' 하였으니, 四時를 한데 묶어 놓고 이를 단정하여 '四時를 겨울로 삼는다'라 한 것과 같으니, 어찌 통할 수 있겠는가. 이는 나와 같이 어리석은 사람은 감히 따를 수

없는 것이다. 그런데 德·民을 가지고는 物의 本末로 삼을 수 없다는 것은 무엇 때문일까. 明德이란 孝·弟·慈인 것이다. 孝·弟·慈에는 원래 本末이 없다. 親民도 또한 弟慈가 民에 있는 것이다. 德이라 하기도 하고 '民'이라 하기도 하는 것은 이미 意·心·身·家·國·天下의 綱領이 아닌데 어찌 物의 本末이라 여길 수 있을 것인가"라 하였다.

옛날에 명덕을 천하에 밝히고자 하는 사람은 먼저 그의 나라를 다스리고, 그의 나라를 다스리고자 하는 사람은 먼저 그의 가정을 가지런히 하고, 그의 가정을 가지런히 하고자 하는 자는 먼저 자기 자신을 가다듬고, 자기 자신을 가다듬고자 하는 사람은 먼저 그의 마음을 바르게 하고, 그의 마음을 바르게 하고자 하는 사람은 그의 뜻을 정성스럽게 하고, 그의 뜻을 정성스럽게 하고자 하는 사람은 먼저 아는 것의 극치에 이르러야 할 것이나, 아는 것의 극치에 이르자면 물을 헤아림에 있느니라.

古¹²之欲明明德於天下者 先治其國 欲治其國者 先齊其家 欲齊其家者 先修其身 欲修其身者 先正其心 欲正其心者 先誠其意 欲誠其意者 先致¹³其知 致知¹⁴在格¹⁵物 ¹⁶

12 古:堯・舜・禹・湯・文・武・周公의 시대.

13 致:至之.

14 致知: 極知其所先後.

15 格:量度.

16 格物: 度物有本末.

[평설]

다산은 주자의 八條目說을 부인함과 동시에 주자의 格致論에 대하여도 부정적이다.

주자는 "致는 推極이요, 知는 識과 같은 것이다. 나의 지식을 推極하여 알고자 하는 바를 극진히 하지 않음이 없다. 格은 至요, 物은 事와 같은 것이다. 事物의 理의 궁극적인 데까지 이르러 그의 極處에 이르고자 하되 이르지 않음이 없다"하여, 天下 萬事萬物의 궁극적인 理致를 考究하는 것을 格物致知라 하였다.

다산은 이에 대하여 格物 致知를 제외한 誠意 이하 平天下의 六條目의 本末 終始를 量度하는 것을 格物致知 라 하였다. 그의 설명을 들어보기로 하자.

"《중용》에서 '誠이란 物의 終始'라 하였는데, 始는 成己요, 終이란 成物이다. 成己는 修身이요, 成物은 化民이다. 그렇다면 修身은 원래 誠意를 가장 으뜸가는 공적으로 여기는 것이니, 이를 따라

시작해 들어가고 이를 따라 손을 대는 것이다. 誠意 앞에 또 어찌 二層의 工夫가 있겠는가. 오직이 天下 萬事는 부득불 먼저 헤아려 생각해 보지 않을 수 없는 것이다. 상세하게 헤아려 생각해 본연후에 일이 시작되는 법이다. 明德을 天下에 밝혀 천하 사람들로 하여금 모두 大道로 돌아오게 하려는 것은 이 天地 사이에서 가장 큰 일이 되는 것이다. 그러므로 이미 그칠 곳을 안다면 이에 그 뜻을 결정하고, 이미 그 뜻을 결정하면 이에 그 일을 생각하여 그가 경영해야 할 事物들의 本末을 헤아려 보고, 그 일의 終始를 셈해 보아야 하는 것이다. 그러고서는 그의 末端부터 거슬러 올라가면 誠意에 이르러서야 비로소 일의 처음이 될 것이다. 헤아리고 따지는 것은 일이 시작되기 전에 있어야하는 것이기 때문에, 그 윗面에 또 어찌 致知 格物의 두 가지 것이 붙게 될 것인가. 物이란 바로 이物이요, 知란 곧 이 知인 것인데, 바로 天下의 物과 天下의 理를 안다는 것이 도대체 여기에서 무슨관계가 있겠는가. 《중용》에서 誠을 物의 終始로 여기고 誠身의 윗면에 먼저 明善의 한 층이 있으니, 明善이 바로 知止인 것이다. 장차 止於至善할 것을 안다는 것이 明善이 아니겠는가. 단 《중용》에서는 知止能得과 格物致知를 합쳐서 '明善'이라 한 것이니, 文章에는 상세하고 간략함이 있지만 그 道는 같은 것이다"하였다. 이로써 格物致知는 誠意로부터 시작되는 六條 와는 상관 없이 따로 존재하는 자임을 알 수 있을 것이다.

물을 헤아린 후에야 아는 것의 극치에 이르고, 아는 것이 극치에 이른 후에야 뜻이 정성스럽게 되고, 뜻이 정성스럽게 된 후에야 마음이 바르게 되고, 마음이 바르게 된 후에야 자신을 가다듬고, 자신을 가다듬은 후에야 집안을 가지런히 하고, 집안을 가지런히 한 후에야 나라를 다스리고, 나라를 다스린 후에야 천하가 태평하리라. 物格而后知至 知至而后意誠 意誠而后心正 心正而后身脩 身脩而后家齊 家齊而后 國治 國治而后天下平

[평설]

格物致知論에 대한 주자와 다산과의 見解는 너무도 차이가 있다.

주자는 "物格이란 物理의 極處에 이르지 않음이 없고, 知至란 吾心의 知한 바를 극진히 하지 않음이 없는 것이다. 知가 이미 극진히 하게 되면 意가 성실하게 되는 것이요, 意가 實하게 되면 心은 正하게 될 수 있을 것이다. 修身 이상은 明明德의 事요, 齊家 이하는 新民의 事인 것이다. 物格知至하면 止할 바를 아는 것이나. 意誠 以下는 모두 止할 바를 얻는 序次인 것이다"라고 하였다.

이에 대한 다산의 辯論은 "일을 헤아리게 될 무렵에 그 趨勢를 따져 보면 밖에서 안으로 거슬러들어가게 되고, 일을 헤아리는 일이 이미 끝나 그의 공적을 셈해 보려면 안으로부터 밖으로 밀고

나가게 되는 것이다. 그러므로 위에서는 거꾸로 내려오고, 아래에서는 제대로 따라가는 것이다. 意 \cdot 心 \cdot 身 \cdot 家 \cdot 國 \cdot 天下에는 분명히 그의 본말이 있음을 볼 수 있으니, 곧 物을 헤아리게 되는 것이다. 誠 \cdot 正 \cdot 修 \cdot 齊 \cdot 治 \cdot 平에는 분명히 그 先後하는 바를 인정할 수 있으니, 곧 知가 이르게 되는 것이다. 그런 연후에 일이 시작되는 까닭에 '知가 이른 후에야 意가 誠하게 된다'고 한 것이다."

"(大學)에는 三綱領이 있고, 三綱領마다 각각 三條目씩을 領有하고 있는데, 그 條目은 다 孝‧弟‧慈인 것이다. 이 節은 明德‧新民의 條目이 아니다. 그러나 글 자체는 비록 八轉하고 있지만 일은 오직 六條 뿐이니, 格物 致知가 이 八에 끼는 것은 不當하다. 이를 '格致六條라 이름히는 것이 名實이 서로 어울릴 것이다''하였으니, 다산의 說은 格致六條目說이라 해야할 것이다.

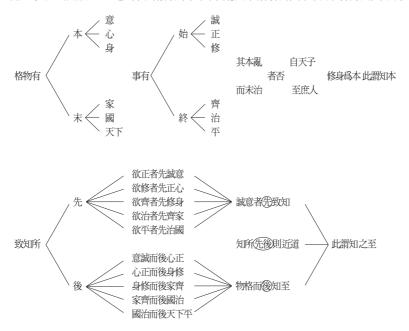
다산은 천하의 事物을 格致한다는 주자의 說에 대하여, 그 불합리한 점을 다음과 같이 지적하고 있다. "천하의 만물은 한없이 많아서 巧歷 같은 사람도 그 수를 다 셀 수 없을 것이요, 博物君子도 그 理致를 다 통달할 수 없을 것이니, 비록 堯舜같은 성인에게 彭祖같은 壽命을 주더라도. 반드시 그 까닭을 다 알아낼 수 없을 것이다. 이렇게 만물을 헤아리고, 이렇게 아는 것이 투철하게 되기를 기다린 후에 비로소誠意하려 하고, 修身하려 한다면, 결국 늦어지고 말 것이다. 經에 이른바 '知止 能得이나 格物 致知'가 비록 허다한 層節이 있다 하더라도, 사실상 말에는 先後가 있지만 시간에는 先後가 없고 오직 한 순간일 따름이다. 知止함으로써 立志하는 것도 이는 곧 한 순간인 것이며, 慮事함으로써 得路하는 것도 이는 곧 한 순간인 것이다.

誠意함으로써 正心하는 것은 그 道를 말한다면 분명히 先後가 있지만, 그 時刻을 말한다면 머뭇거릴 겨를이 없을 것이니, 어느 틈에 천하 만물의 理致를 다 캐낼 수 있을 것인가. 다만 格物致知만이 時刻을 소비하지 않는 것이 아니라, 소위 誠意 正心도 모름지기 講論할 자리를 마련해 놓고 시간을 마련하여 공부하는 그런 것이 아니요, 다만 닭 울 무렵에 일어나 誠意를 다하여 부모님 잠자리에 問安을 드린다면 부모에게 孝道하는 자가 될 것이다. 얼굴빛을 가다듬고 朝廷에 나아가 誠意를 다하여 군왕의 잘못을 바로잡는다면 군왕에게 忠誠하는 자가 될 것이다. 머리 흰 늙은이의 뒤를 따라 길을 갈 때 그의 부담을 나누어 준다면, 어른에게 공경하는 자가 될 것이다. 나라를 위해 죽은 사람의 외로운 자손들을 달래주며 誠意로써 불쌍히 여겨 준다면, 어린 孤兒들에게 자애로운 자가 될 것이다. 옛날 성인들과 王들의 道는 본래 이와 같은데, 요즈음 학자들은 텅텅 비어 아무 것도 없는 곳에서 突然히 그의 뜻을 정성스럽게 한다 하기도 하고, 텅텅 비어 아무 것도 없는 곳에서 그 마음을 바르게 한다 하기도 한다. 깊고 넓어 눈이 아찔하고 휑하게 비어 있어 깊숙하기만 하니. 머리도 찾을 길이 없거니와 꼬리도 붙잡을 길이 없는데, 하물며 誠意의 위에 또다시 格物致知라는 그룹을 덧붙여 놓으니, 어지럽게 뒤섞여져서 그 꼬투리를 찾을 길이 없다. 평생토록 공부를 한다 하더라도 아는 일이 오히려 不足할 것인데, 하물며 실행함에 있어서라"하였다.

다산의 格致圖는 다음과 같다.

천자로부터 일반 서민에 이르기까지 온통 수신을 근본으로 삼는다. 그 근본이어지럽게 되고 말단만이 다스려지는 일은 없는 법이다. 그가 후하게 해야 할 것에 박하게 하거나, 박하게 할 것에 후하게 하는 자도 절대로 없는 법이다. 이를 일러 근본을 안다는 것이요, 이를 일러 앎에 이르렀다는 것이다.

自天子以至於庶人 壹是¹⁷皆以脩身爲本 其本亂而末治者否矣 其所厚者薄而其所薄



者厚 未之有也 此謂知本 此謂知之至

[주석]

17 壹是:一槩

[평설]

修身 연후에 化下할 수 있고, 修身 연후에 事上할 수 있으므로 모두 修身을 근본으로 삼는다. 所厚者는 自身이요, 所薄者는 民이니, 知本者는 家 國 天下의 本이 자신에게 있음을 안 다는 것이다. 이 이하는 주자의 錯簡說에 따르지 않고 舊本에 의하여 해설하기로 한다. 왕양명이 그러했고, 다산의 《大學公議》도 舊本에 錯簡이 없다고 하여 그대로 따르고 있다.

소위 그 뜻을 정성스럽게 하는 사람은 자기를 속이지 말아야 한다. 나쁜 냄새를 싫어하듯 하고, 좋은 여색을 좋아하듯 하는 그것을 일러 스스로 만족한다는 것이다. 그러므로 군자는 반드시 그가 홀로 있을 때를 삼가는 것이다. 소인은 혼자 한적하게 있을 때에는 좋지 않은 짓을 하되 못하는 것이 없다가도, 군자를 만나고 나면 슬쩍 시침을 떼고 그 좋지 못한 짓을 덮어 버리려고 할 뿐더러 도리어 잘한 짓이나 한 것처럼 나타내려고 하지만, 남이 자기를 보되 그 폐나간을 뚫어보듯 할 것인데, 무슨 소용이 있을 것인가. 이를 일러 마음속에 정성이어리면 밖으로 나타난다는 것이다. 그러므로 군자는 반드시 홀로 있을 때를 삼가야 한다. 증자는 "열 눈이 지켜보고 있으며 열 손이 손가락질하고 있으니, 그것이 두렵구나"하였다. 부자는 집안을 윤택하게 하고, 덕망은 자신을 윤택하게 하여 마음은 넓어지고 몸도 부드러워지니, 그러므로 반드시 그의 뜻을 정성스럽게하느니라.

所謂誠其意¹⁸者 毋自欺¹⁹也 如惡惡臭 如好好色 此之謂自謙²⁰ 故君子 必愼其獨²¹也 小人閒居²²爲不善 無所不至 見君子而后厭然²³ 揜其不善 而著其善 人之視己²⁴ 如 見其肺肝²⁵然 則何益矣 此謂誠於中 形於外 故君子必愼其獨也 曾子日 十目所視十手所指²⁶ 其嚴乎 富潤²⁷屋 德潤身 心庸體胖²⁸ 故君子必誠其意

[주석]

- 18 意:마음속 깊이 감추어진 뜻.
- 19 自欺: 잘못인 줄 알면서도 잘못을 行하는 것이다.
- 20 謙: 慊의 뜻. 快.
- 21 獨:나 혼자만 알고 있는 경지.
- 22 閒居: 혼자 있을 때.
- 23 厭然: 감추어 버리는 모양.
- 24 人之視己: 이 때의 근는 小人.
- 25 肺肝: 小人의 속셈.
- 26 十目十手: 天地神明의 눈과 손.
- 27 潤:光澤이 밖으로 나타난 것.
- 28 胖: 느릿느릿하고 편안하다.

[평설]

朱子學派들은 이 절과 앞절이 서로 맞지 않다고 하고 "舊本에서는 많은 錯簡이 있어서 이제 程子가 정한 바에 따라서 다시 經文을 考定하여 따로 序次를 마련하여 다음과 같이 만든다"하여, 주자는 經文의 序次를 뒤바꾸어 놓았다. 이를 주자의 '錯簡說'이라 하거니와, 그러한 까닭으로 주자는 補傳을 쓴 것이니 그 내용은 다음과 같다.

"여기서 가만히 程子의 뜻을 받들어 이를 보충하자면, '소위 致知가 格物함에 있다'는 것은 나의 知를 극진히 하려고 한다면 사물에 부딪혀 그 理致를 窮究함에 있음을 말하는 것이다. 대개 人心은 神靈하니 知慧로움을 갖지 않음이 없고, 天下의 萬物은 理致를 갖지 않음이 없건마는, 오직 理致에 있어서만은 다 窮究하지 못하고 있으므로 그 知慧를 극진히 다하지 못하고 있는 것이다. 이러므로 《大學》에서 맨 먼저 가르치기를, 반드시 배우는 사람으로 하여금 무릇 天下의 事物에 부딪혀 나의 지혜로운 理致로 더욱 窮究하여 그의 지극한 경지에 이르도록 요구하지 않음이 없으니, 이렇게 힘쓰기를 오래도록 계속하다가 하루 아침에 활짝 길이 트이게 되면, 모든 사물의 表裏와 精粗함이 드러나지 않음이 없고, 내 마음의 全體로서 크게 쓰여짐이 분명해지지 않음이 없을 것이니, 이를 일러 格物이라 하고, 이를 일러 知之至라 하는 것이다"라 하여, 物은 天下萬物로 간주하고, 格物致知는 天下 萬物이 가진 理를 窮究하는 것으로 여겼던 것이다. 이 점이 程朱 哲學의 真髓이기는 하지만, 그것은 《大學》의 格物致知와 다르다는 사실은 이미 위에서 지적한 바와 같다.

다산은 이 점에 대하여 다시 다음과 같이 설명하고 있다.

"格物致知章에 없어진 것이 없다는 것은 이 장의 첫 구절이 돌연히 우뚝 솟아나 위로는 致知와 연결이 되지 않았고, 아래로는 正心과도 엇물리지 않았기 때문임을 알 수 있다. 誠이 아니면 物도 없으므로 먼저 誠意를 말하고, 意·心·身·家·國·天下를 포괄하여 一切 이들이 誠意로 돌아가게 한 것이다. 잇달아〈淇奧〉·《烈文〉의 詩를 引用하여 誠意의 功績을 밝혔으니, 그로써 自修할 수도 있으려니와 化民할 수도 있으며, 이것들이 모두 止於至善할 수 있는 것이다. 잇달아〈康誥〉등 아홉 개의 글을 인용하여 또다시 誠意의 功績을 밝혔으니, 스스로를 밝혀 가지고 新民하여 그로써 止於至善하는 것이다. 잇달아 聽訟語를 引用하여 또다시 修身爲本을 밝히고서 아래에 正心 修身節을 끌어냈으니, 誠意節이 갑자기 끼여든 것이 아니요, 三綱領이 거꾸로 떨어져 버린 것도 아니다. 經에 어찌 잘못이 있겠는가"라 하여, 舊本의 序次에 잘못이 없음을 明白히 하고 있는 것이다.

옛 시에 "저 기수 구비진 곳을 바라보니, 푸른 대숲이 우거졌구나. 청아한 군자여, 끊은 듯 다듬은 듯하고, 쪼으는 듯 가는 듯 하도다. 장엄하고 굳세며, 환하고 빛나도다. 청아한 군자여, 끝내 잊을 길이 없도다"하였는데, 끊은 듯 다듬은 듯한

것은 배우는 것을 말한 것이다. 쪼으는 듯 가는 듯한 것은 스스로 다듬는다는 것이다. 장엄하고 굳세다는 것은 두려운 모습이다. 환하고 빛난다는 것은 위의인 것이다. 청아한 군자를 끝내 잊을 길이 없다는 것은 그의 성대한 덕 때문에 이루어진 지극한 선을 잊을 수 없다는 것을 말한 것이니라.

詩²⁹云 瞻彼淇³⁰澳³¹ 菉竹³²猗猗³³ 有斐³⁴君子 如切如磋 如琢如磨 瑟³⁵兮僩³⁶兮 赫 兮喧兮 有斐君子 終不可諠³⁷兮 如切如磋³⁸者 道³⁹學也 如琢如磨者 自脩也 瑟兮僩 兮者 恂慄⁴⁰也 赫兮僩兮者 威儀也 有斐君子 終不可諠兮者 道盛德至善 民之不能 忘也

[주석]

- 29 詩:《詩經》〈衛風〉'淇澳'.
- 30 淇:水名.
- 31 澳:물굽이.
- 32 菉竹: 푸른 대. 대와 비슷한 풀의 일종이란 說도 있다.
- 33 猗猗: 무성한 모양.
- 34 蓼: 빛나는 모양.
- 35 瑟 : 엄밀한 모양.
- 36 僩: 굳세고 의젓한 모양.
- 37 諳: 잊어버린다는 뜻.
- 38 切磋琢磨는 誠이다.
- 39 道: '말하다'는 동사.
- 40 恂慄: 두려워하다.

[평설]

瑟僩赫啶은 誠於中이면 形於外인 것이다.

誠於中은自修요、形於外는化民이니 곧《中庸》의成己成物이다.

이로써 이 詩가 誠意의 뒤에 붙게 됨을 알 수 있다.

옛 시에 "오호라! 전왕을 잊을 수 없도다"하였으니, 군자는 현인은 현인으로 여겨 주고 친족은 친족으로 여겨 주며, 소인은 그의 즐거움을 즐겁게 해 주고 그의

이로움을 이롭게 해 주니, 이 때문에 평생토록 잊지 못하느니라.

詩 41 云 於戲 42 前王 43 不忘 君子 44 賢其賢而親其親 小人 45 樂其樂而利其利 此以沒世不忘也

[주석]

- 41 詩:《詩經》〈周頌〉'烈文'.
- 42 於戱: 감탄사.
- 43 前王:文·武王.
- 44 君子:有位之人.
- 45 小人: 國民.

[평설]

前王은 당시의 有位之君子에게는 賢賢 親親하였고, 당시의 백성들에게는 樂樂 利利하였기 때문에 前王을 길이 잊지 못한 것이다.

立賢 散財는 治平의 大義인 것이다. 平天下節과도 相應하고 있음을 알아야 한다.

《강고》에는 "잘 덕을 밝히니라"하였고, 《태갑》에는 "하늘의 밝은 명령을 돌이켜 살피니라"하였고, 제전에는 "잘 큰 덕을 밝히니라"하였으니, 다 스스로 밝힘이니라. 康誥⁴⁶日 克⁴⁷明德⁴⁸ 太甲⁴⁹日 顧⁵⁰諟⁵¹天之明命 帝典⁵²日 克明峻⁵³德 皆自明也⁵⁴ [주석]

- 46 康誥:〈周書〉.
- 47 克:能.
- 48 克明德:能明孝弟之道.
- 49 太甲:〈商書〉'逸'篇.
- 50 顧: 廻視(주자는 "常目在之"라 함).
- 52 帝典:〈堯典〉·〈虞書〉.
- 53 峻:大.
- 54 自明: 自修明德이니 모두 自修之功德이다.

탕왕의 목욕통에 새긴 글에 "진실로 날로 새롭게 하면, 나날이 새롭게 하며, 또 날마다 새롭게 하니라"하였고, 《강고》에는 "백성들을 새롭게 일깨우니라"하였고, 옛 시에는 "주나라는 비록 오래된 나라이지만 그가 받은 하늘의 명령은 새로우니라"하였다. 그러므로 군자는 철저하게 하지 않는 것이라고는 없느니라. 湯之盤⁵⁵銘日 苟日新 日日新 又日新 康誥日 作⁵⁶新民 詩⁵⁷日 周雖舊邦 其命⁵⁸維新 是故君子無所不用其極⁵⁹

[주석]

- 55 盤: 목욕통. 때[惡]를 없애고 몸을 새롭게[新] 하는 그릇.
- 56 作: 興起, 作新은 連文으로 보라.
- 57 詩:《詩經》,〈大雅〉,'文王'.
- 58 其命:天命.
- 59 其極:止於至善.

[평설]

다산은 여기서 다음과 같이 말하고 있다. "明徳이라는 구절 끝에 堯의 峻德을 인용한 것은 峻德은 장차 親九族而章百姓하게 되는 것이니, 아래에 나오는 新民과 서로 엇물리게 하기 위해서인 것이다. 新民의 첫 머리에 湯王의 日新 구절을 인용한 것은 日新이란 곧 自新의 功績이니, 위에서 나온 明德과 서로 엇물리게 하기 위해서인 것이다. 新民의 끝에서 無所不用其極이라 말한 것은 그가 用其極한다면 至善함이 되는 것이니, 아래에 나오는 至善과 서로 엇물리게 하기 위해서인 것이다. 至善의 첫 머리에 邦畿의 詩를 引用한 것은 維民所止의 구절이 위에서 나오는 新民과 서로 엇물리게 하기 위해서인 것이다. 글을 꾸미는 솜씨란 이렇게 교묘한 것이다. 《대학》과 《중용》에서는 모두 글이 끊어진 곳에서는 뜻이 이어지고, 뜻이 끊어진 곳에서는 글이 이어졌다는 것은 이를 두고 이른 말이다"하였다.

옛 시에 "서울 지방은 사방이 천리니 백성들이 머물러 사느니라"하였고, 옛 시에 "꾀꼴꾀꼴 꾀꼬리는 언덕배기에 머물도다"하였는데, 공자 "머물되 그들은 머물 곳을 아느니라. 사람이 되어 가지고 새만도 못 해서야 될 말인가"하였다. 옛 시에 "깊고 묵직한 문왕이여. 아아! 끊임없이 밝아 그의 머무름을 조심하시니라"하였으니, 남의 임금이 되어서는 인에 머물고, 남의 신하가 되어서는 경에 머물고, 남의 아들이 되어서는 효에 머물고, 나라 사람들과 사귈 적에는 신에 머물렀느니라.

詩⁶⁰云 邦畿⁶¹千里 惟民所止⁶² 詩⁶³云 緡蠻⁶⁴黃鳥 止于丘隅⁶⁵ 子曰 於止 知其所止可以人而不如鳥乎 詩⁶⁶云 穆穆⁶⁷文王 於⁶⁸緝熙⁶⁹敬止⁷⁰ 為人君 止於仁 為人臣 止於敬 為人子 止於孝 為人父 止於慈 與國人交 止於信

[주석]

- 60 詩:《詩經》、〈商頌〉、'玄鳥'.
- 61 邦畿:王都.
- 62 止:居.
- 63 詩(緡):《詩經》、〈小雅〉、'緡蠻'.
- 64 緡蠻: 새소리.
- 65 丘隅: 숲이 우거진 곳, 새들에게는 至善之處,
- 66 詩:《詩經》、〈大雅〉、'文王'.
- 67 穆穆: 深遠한 모습.
- 68 於:감탄사.
- 69 緝熙:繼明.
- 70 敬止:慎其所止.

[평설]

止於至善을 설명함으로써 誠意節의 뒤를 이은 것이다.

仁 · 敬 · 孝 · 慈 · 信은 至善이 구체적 德目이라고 할 수 있다. 이들은 文王의 德目이지만 治平의 德으로서는 凡天下의 德이기도 한 것이다. 이들은 또한 孝 · 弟(敬) · 慈 三德을 방불하게 하고 있음을 짐작하게 한다.

공자 "나도 남처럼 송사를 듣고 있지만 반드시 송사가 없도록 하겠노라"하였는데, 실정이 없는 사람은 제 말을 제대로 다 못 하게 한 것은 백성들의 뜻을 크게 두려 워하게 만든 때문이니, 이를 일러 근본을 안다는 것이니라.

子曰 聽訟吾猶人也 必也使無訟乎 無情 71 者不得盡其辭 72 大畏民志 此謂知本 73 [주석]

- 71 情:真實無僞之懷,無情은無眞無實之虛僞.
- 72 辭: . 訟者가 自陳하는 말.

73 本: 身. 《論語》 〈顏淵〉 章에도 나온다.

[평설]

대체로 訟事를 듣는 것과 訟事를 없도록 하는 것과의 거리는 지극히 먼 것이다. 聽訟은 《中庸》의 말미에서 이른바 聲色以化民이요, 無訟은 豫懷明德하여 不大聲以色인 것이다. 성인이 天命의 所在를 잘 살피시어 慎獨하며 성의로써 修身하면, 백성들은 저절로 감동하며 바라다보면서 그를 두려워하며 감히 진실이 아닌 말은 늘어놓지 못하는 것이다. 이것이 민중 교화의 지극한 공적인 것이다. 원래 이 세상 모든 백성들은 풀잎처럼 우거져 있으니 집집마다 깨우쳐 주며 이 집 저 집, 말다툼 해가면서 쫓아다닐 수는 없으므로 성인의 도는 至誠으로 篤恭하면 천하는 저절로 태평하게 되는 것이다. 이 모두가 訟事가 없도록 하려는 깊은 뜻인 것이다. 誠意로써 修身하는 효과의 궁극적인 경지는 여기에 있으므로 이 無訟으로 誠意節을 끝맺은 것이다(다산성).

소위 수신이란 그 마음을 바르게 함에 있다는 것으로서, 자신에 분통 터지는 일이 있으면 그것이 바를 수가 없고, 두려워하는 일이 있으면 그것이 바를 수가 없고, 즐거워하는 일이 있으면 그것이 바를 수가 없고. 근심하는 일이 있으면 그것이 바를 수가 없다. 마음이 거기에 없으면 보아도 보이지 않고, 들어도 들리지 않고 먹어도 그 맛을 모르는 것이니, 이를 일러 수신은 그 마음을 바르게 함에 있다고 하는 것이니라.

所謂脩身在正其心者 身有所忿懥⁷⁴ 則不得其正 有所恐懼 則不得其正 有所好樂⁷⁵ 則不得其正 有所憂患 則不得其正 心不在焉 視而不見 聽而不聞 食而不知其味 此 謂脩身在正其心

[주석]

74 忿懔:怒,忿은 悁恨,懔는 跲躓.

75 好樂: 音은 호요.

[평설]

이 구절에서 크게 문제가 되는 것은 주자가 "身有의 身은 마땅히 心으로 고쳐야 한다"고 한 데 있다. 이에 대하여 다산은 그의 부당함을 다음과 같이 지적하고 있다.

"몸과 마음은 묘하게 합해진 것이니 둘이라 말하면 안 된다. 마음을 바르게 하는 것은 곧 자신을 바르게 하는 것이 되어서 거기에는 두 층의 공부가 없는 것이다. 공자는 '그 자신이 바르면 명령하지 않더라도

백성들은 실행하고, 그 자신이 바르지 않으면 비록 명령하더라도 백성들은 따르지 않는다' 하였고, 또 '진실로 그 자신이 바르면 정치쯤이야 무슨 문제가 있으며, 그 자신이 바르지 않으면 어떻게 남을 바르게할 것인가'하였고, 맹자는 '그 자신이 바르면 천하가 그에게로 돌아올 것이다' 하였다. 《梅氏書傳》의 〈君牙〉篇에서도 오히려 '네 자신이 바를 수 있다면 남들은 감히 바르게 되지 않을 수 없다' 하였다. 자신의 몸에 분통터지는 일이 있으면 그것이 바를 수 없다는 것은 의리로 보아서 명백하고, 여러 경서와도 합치하는데 왜 '心'字로 고쳐야 했을까. 분통 터지는 일이 있으면 말 기운이 억세어지고, 행동도 엎치락뒤치락하게 되니, 자신의 몸이 바를 수 없을 것이요, 두려워하는 일이 있으면 재난에 흔들리고, 위력에 굴복하게 되니, 자신이 바를 수 없을 것이요, 즐거워하는 일이 있으면 재물을 탐내어 풍류나여자에게 바치게 되니, 자신이 바를 수 없을 것이요, 근심하는 일이 있으면 가난 때문에 마음이 달라지고 이해 관계 때문에 몸을 망치게 되니, 자신이 바를 수 없을 것이다. 자기의 몸이 바른 길을 잃으면 齊家할수가 없고 治國할수도 없다. 그러므로 경계해야 할 점은 그 몸에 있는 것이다. 네 가지 有所라는 것은 몸을 망치고 몸을 잃는 함정이 되는 것이니, 군자는 이 점을 살펴 이를 이겨냄으로써 그 자신의 몸을 바르게 해야할 것이다."

다산은 말하기를 "네 가지 '有所'라는 것은 마음을 다스리는 일이다. 다섯 가지 '之其'는 齊家하는 일들이다. 만일 다시 '身有'의 '身'字를 고치어 '心'字로 한다면 《大學》이란 책의 일부는 마침내 修身節이 없어질 것이니, 정말로 補傳을 써야만 완전한 책이 될 것이다. 그런데 程子는 왜 이 점에 생각이 미치지 못했는지 알 수 없다. 원래 몸과 마음은 미묘하게 하나로 합하여 있으니 둘로 나누어서는 안 된다. 그러므로 특히 '身'字를 써서 몸과 마음을 하나로 합친 쇠못처럼 만든 것인데, 이제 이 못을 빼버리면 《대학》에서는 修身이 없어질 것이다. 忿懥 恐懼가 본래 마음에서 일어나는 것이니, 비록 마음을 말하지 않더라도 글 자체는 소리가 틔어 있다. 만일 '心'字를 더 보태면 말이 중첩이 되고 뿐만 아니라 正身이 곧 남을 바르게 하는 所以가 되는데, 만일 여기서 正身節을 빼 버리면 이 아래에 나오는 齊家 治國은 전부 밑동이 없어질 것이니, 그 때문에 잃은 바는 적지 않을 것이다."

心身의 妙合 관계를 이해하기 위하여 다산의 이야기를 좀 더 들어보기로 하자. "忿懥란 失中한 怒인 것이다. 忿懥 두 글자를 가지고 이를 미루어 따져 본다면, 그 아래 나오는 세 가지 감정도 또한 합리적인 恐懼라거나 합리적인 憂患이 아닐 것이다. 공자는 司馬中에게 '군자는 걱정하지도 않고 두려워하지도 않는다'하였는데, 여기서 말한 근심과 두려움은 바로 군자는 하지 않는 것이니, 소위 好樂도 역시 損者三樂의 류인 것이다. 어찌 공자의 發憤 忘食이라거나, 군자의 戒慎 恐懼라거나, 학자의 즐거이 禮樂을 節秦하는 것이라거나, 堯舜의 사람을 얻지 못한 걱정이라거나를 함께 이와 비교할 수 있을 것인가. 喜怒哀樂에는 원래 두 종류가 있는데, 節에 맞는 것이 그 하나요, 節에 맞지 않는 것이 다른 하나인 것이다. 대체로 公正한 기쁨, 公正한 노여움, 公正한 근심, 公正한 두려움은 그것이 天命에 근원하여 발로되므로, 마음의 病이 되지도 않으려니와 또한 몸을 망치지도 않을 것이다. 기쁨과 노여움이 더욱 오래면 오랠수록 그가 지닌 갓난애 같은 마음을 손상하지도 않으려니와, 걱정하고 두려워함도 더욱

오래면 오랠수록 그가 지닌 浩然한 기상이 꺾이지도 않을 것이다. 다만 그의 喜怒憂懼가 財色이나 禍福과 같은 私私로움에서 發露된다면, 한 물결이 겨우 움직이더라도 온 솥물이 들끓듯하고, 한 뼘 안개가 일더라도 온 하늘이 새까맣게 되어, 드디어 物欲에 끌려 난동하면서 자신의 몸은 그의 바른 길을 잃게 될 것이니, 어찌 이 두 가지가 같은 종류이겠는가. 이런 점을 밝힌 연후라야 이 經의 뜻이 비로소 뚜렷하게 밝혀질 것이다. 그런데 주자는 이 점을 일찍이 분별하지 못하고서 곧장 이 네 가지는 '人心에 없을 수 없는 것이다'라고 하였다. 진실로 人心에는 있을 수 없는데, 그것이 단 한 번 있게 되어 바른 길을 잃게 된다면, 이러한 人心이란 바른 길을 잃는 것이 바로 常理가 될 것이니, 장차 어떻게 바르게 할 수 있을 것인가. 주자는 한 개의 '有字를 表章해 놓고서 이를 읽되, 有天下의 '有字라 하여 存留의 뜻으로 해석하였다. 게다가 그와 더불어 함께 간다는 설을 더 보탠 연후에 비로소 그의 바름을 얻을 수 없다는 것의 論證을 만들었으니, 어찌 구차한 해석이 아니겠는가. 忿懷 등 네 가지 감정을 不合理한 것으로 돌리지 않고 '四有所'를 가지고 이를 경계한다면, 마른 나무나 불꺼진 잿더미가 眞體를 保全할 것이니, 心體가 이와 같다면 산 사람이 아닐 것이다. 하물며 眞體本然의 說은 본래《首楞嚴 經》에서 나왔으니, 옛 聖人의 마음을 논할 때에는 본래 이런 말은 없었던 것이다."

"이를 종합해 본다면, 네 가지 감정이 모두 '그의 마음속에서 일어나면 그의 政治에 해를 끼치고, 그의 정치에 나타나면 그의 일을 그르친다. 그러므로 몸이 바른 길을 얻지 못한다'하였으니, 바르냐바르지 않느냐는 일을 실행할 때 증험으로 나타나는 것이지 眞體의 昏明한 곳에 머물러 있는 것이아니다. 眞體는 湛然 虚明하며 거울처럼 비고 저울처럼 공평한 점이 비록 귀한 일이라 할 수 있기는하지만, 반드시 일을 실행할 때에는 真實하여야만 비로소 본래의 真實됨을 保全할 것인데, 곧장 이것을붙들고 그의 空明함을 찾다가 마음의 病이 안에서 발생하지 않는 사람이 없었던 것이다. 옛 聖人들이正己 正物하던 학문은 순박하고 진실하여 근거가 있었으니, 저것처럼 幽虛한 것이 아니었던 것이다." "마음에는 두 가지 병이 있는데, 하나는 마음이 있어서 난 병이요, 다른 하나는 마음이 없어서 난 병이다. 마음이 있다는 것은 人心이 主가 되는 것이요, 마음이 없다는 것은 道心이 主가 될 수 없는 것이다. 두 가지는 다른 것 같으나 그의 病源은 사실상 같은 것이다. 속마음을 경건하고 바르게 하며 公과 私를 구분하면 이 병은 없어질 것이다"하였으니 心病은 人心을 없애고 道心이 主가 되게 해야만 治愈가 될 것이다.

이제 '心不在焉'句에 대하여 주자는 "心이 만일 不存하면 一身은 문득 主宰할 자 없다"하였고, 蔡淸은 "心이 忿懷에게 빼앗기면 내 것이 되지 않는다"하였는데, 다산은 이에 대하여 다음과 같이 서술하고 있다. "이는 存心說이다. 存心說은 맹자에서 비롯하였는데, 이 맹자의 말을 자세하게 고찰해 보면 주자 등의 말과는 그 趣向이 같지 않다. 맹자는 '사람이 짐승과 다른 이유는 그리 많지 않은데, 군자는 이를 간직하고 小人은 이를 버린다' 하였고, 또 '붙잡으면 있고, 놓아 주면 없어진다'하였다. 그가 '이를 간직한다'고 말한 것은, 道心은 미약한 까닭에 그것이 없어질까 봐 간직하면서[存] 스스로 짐승과 구별할 따름이란 것을 말한 것이고, 마음은 잘 달아나 버리기 때문에 자기 뱃속에다가 붙잡아 두라는 것을 말한

것이 아니다. 옛날 유학자들은 여기서 다소 차이가 있음을 발견하고 드디어 고요히 간직하고 묵묵히 간직하는 여러 가지 방법을 갖게 되었는데, 고요히 간직하고 묵묵히 간직한다는 것은 본래 다른 의미가 있는 것이다. 그러므로 때때로 끌어다가 '하루 종일 두려워하는 공부'의 보탬이 되게 하지만, 다만 이經에서의 心不在는 결코 이러한 이야기가 아닌 것이다. 책을 읽을 때는 마음이 책에 있을 것이고, 활을 쏠때는 마음이 활 쏘는 데 있을 것이요, 바야흐로 볼 때는 마음이 보는 데 있을 것이요, 바야흐로 들을 때는 마음이 듣는 데 있을 것이요, 바야흐로 먹을 때는 마음이 먹는 데 있을 것이니, 이를 일러 마음이 있다는 것이지, 마음이 뱃속에 있으므로 그제야 마음이 있다고 말할 수 있음을 이른 말이 아니다."

"〈大戴禮》에는 '눈은 두 가지를 보면서 능히 밝게 볼 수가 없고, 귀는 두 가지를 들으면서 능히 잘 들을수가 없다'하였다. 대개 마음이 이 형체에 있으면 저 형체에 겸해 있을 수가 없고, 마음이 이 소리에 있으면 저 소리에 겸해 있을 수가 없으므로, 두 곳을 살필 수가 없는 것이다. 만일 어떤 사람이 이 마음을주의하면서 點檢하여 뱃속에 붙잡아 두고, 두 가지 책을 보거나 두 가지 소리를 듣더라도 두 가지를 다살필 수는 없을 것이니, 이는 點檢하지 않는 때와 조금도 다를 것이 없는 것이다. 만일 위에서와 같은點檢이나 붙잡아 두는 공부를 더욱 요긴하고 더욱 치밀하게 한다면, 비록 단지 한 가지 물건만을 본다하더라도 또한 반드시 분명하게 보지 못할 것이며, 단지 한 가지 소리만을 듣는다 하더라도 또 반드시 잘듣지 못할 것이다. 왜냐하면 마음이 뱃속에 있지 그가 보고 듣는 곳에 있지 않기 때문이다. 공자는 '훌륭한예복을 갖춘 사람은 뜻이 맛있는 음식에 있지 않다. 초라한 惠服을 입은 사람은 뜻이 음식에 있지 않다'하였으니, 뜻이 있지 않다는 것은 마음이 있지 않다는 것이다. 이로써 말한다면 經에서 경계하는 바는어찌 뱃속에 있다고 할 것인가."

이렇게 보면 맹자의 存心說에서의 心은 道心을 가리킨 것이요, 心不在焉의 心은 經驗을 통하여 얻어지는 意識의 別稱으로 쓰여진 것이 아닐까. 어쨌든 身이라는 形體와 妙合되어 있는 心의 存在는 儒家에서도 佛家에 지지 않으리만큼 주목되고 있지만. 다만 그들의 趣向은 크게 다름을 알아야 할 것이다.

소위 제가란 그 자신을 가다듬는 데 있으니. 사람들은 그가 친애하는 이에게 치우 치고, 그가 천하게 여기거나, 미워하는 이에게 치우치고, 그가 두려워하며 존경하는 이에게 치우치고, 그가 애처롭게 여기며 불쌍히 여기는 이에게 치우치고, 그가 오만하게 대하며 업신여기는 이에게 치우치니, 그러므로 좋아하면서도 그의 나쁜 점을 안다거나, 미워하면서도 그의 아름다운 점을 아는 사람은 이 세상에 드물 것이다. 그러므로 속담에 "사람들은 제 자식의 나쁜 점은 알지 못하고, 제 곡식 싹이자라나는 것을 알지 못한 다"는 말이 있는 것이다. 이를 일러 자신을 가다듬지 않

고서는 제 가정을 정제할 수 없다는 것이다.

所謂齊⁷⁶其家 在脩其身者 人⁷⁷之其所親愛而辟⁷⁸焉 之其所賤惡而辟焉 之其所畏敬 而辟焉 之其所哀矜而辟焉 之其所敖惰⁷⁹而辟焉 故好而知其惡 惡而知其美者 天下 鮮矣 故諺有之日 人莫知其子之惡 莫知其苗之碩 此謂身不脩 不可以齊其家

[주석]

76 齊:平等.

77 人: 衆人.

78 辟:偏.

79 敖惰:無禮.

[평설]

이 節에 대한 다산의 설명은 다음과 같다.

"(中庸)에서 '그가 좋아하거나 미워하거나 다 같이 함께 하는 것은, 육친을 육친다웁게 여겨 주기 때문이다'하였는데, 육친을 육친답게 여겨 주는 것이 가정을 整齊하는 것이다. 家庭을 정제하는 법도 그가 좋아하거나 미워하는 것을 다 함께 한다는 범위를 벗어나지 않을 것이니, 이는 聖人이 알아낸 요긴한 말인 것이다. 다섯 아들이 있으면 막내둥이를 치우치게 사랑하고, 다섯 며느리가 있으면 중간 며느리를 치우치게 미워하며, 아버지의 형제가 있을 때에는 그 중에서 지위가 높은 이를 두려워하고, 지위가 낮은 이를 업신여기는 법이다. 여러 종놈이 있을 때는 갑은 불쌍히 여기면서 을은 괄시하며, 여러 신하가 있으면 예절로써 대우하는 사람도 있고 예절로써 대우하지 않는 사람이 있다. 그렇다면 평등을 잃은 점이 이만저만이 아닌 것이다. 내가 집안 사람을 어겨가면서 그의 평등함을 잃게 된다면, 집안 사람들은 서로 원망하면서 서로 꾸짖기도 하고 몰래 눈물을 흘리며 숨어서 비방할 것이니, 그렇다면 가정을 整齊하여 和睦하게 할 수 없을 것이다. 이것이 '辟'한 자가 가정을 整齊하는 데 깊이 경계해야 할 글자라는 所以가 되는 것이다."

辟를 譬로 해석하는 一說이 있는데 그것의 不合理한 점을 다산은 다음과 같이 지적하고 있다. '譬字는 比의 뜻이다. 사물을 비교하여 사람들을 깨우치게 하는 것이다. 집안 늙은이가 막내동이를 사랑한다면, 같은 사람끼리 비교하여 스스로 깨우쳐 말하기를 '다 같은 내 자식인데 맏이나 가운데 兄들과 달리할 수 없는 것이다' 할 것이니, 이것은 그가 친애하는 애와 견주어 보는 것이다. 집안 늙은이가 숙부를 존경한다면, 같은 사람끼리 비교하여 스스로 깨우쳐 말하기를 '다 같은 아버지의 형제인데 큰 아비나 가운데 아비나 달리 할 수 없는 것이다' 할 것이니, 이것은 그가 두려워하며 공경하는 이와 견주어 보는 것이다. 옛날에 나의 벗이 더러 이런 해설을 주장하였다. 그러나 이러한 해설이 미워하며 업신여기는 두 구절에는 꼭 맞을 수가 없었다. 또 아래에 나온 속담과도 서로 연관을 맺을 수가 없어서 文理가 성립하지 않는 것이다."

소위 치국이란 반드시 그 가정을 정제해야 한다는 것은, 제 집안을 가르치지 못하면서 남들을 교화시킬 수 있는 사람은 없는 것이다. 그러므로 군자는 제 집 밖으로 나가지 않더라도 나라 안을 교화시킬 수 있는 것이다. 임금을 섬기는 연유가 되는 것이요, 제란 어른을 섬기는 연유가 되는 것이요, 자애란 민중을 부리는 연유가 되는 것이다. 《강고》에는 "갓난애를 보호하듯 하라"하였는데, 진실한 마음으로 그러기를 희구한다면 비록 꼭 알맞지는 않는다고 하더라도 핵심에서 멀지는 않을 것이다. 아들 기르는 법을 배우고 난 후에야 시집가는 색시는 일찍이 없었느니라.

所謂治國 必先齊其家者 其家不可教 而能教人者 無之 故君子不出家而成教於國 孝者所以事君也 弟者所以事長也 慈者所以使衆也 康誥曰 如保⁸⁰赤子 心誠求之 雖不中 不遠矣 未有學養子而后嫁者也

[주석]

80 保: 안아 기른다.

[평설]

治國이란 그리 쉬운 일이 아니다. 어린애를 기르는 일도 쉬운 일이 아니다. 그러나 至誠으로 다스리면 안될 일이 없을 것이다.

孝·弟·慈는 《大學》의 三綱領이다. 家族倫理이지만 그것의 擴充은 곧 治國의 倫理가 되는 것이다. 따라서 平天下의 倫理로 擴充이 될 것이다.

한 집안 사람이 인애로우면 온 나라 사람이 인애로운 기풍을 일으키고, 한 집안 사람이 사양하면 온 나라 사람이 사양하는 기풍을 일으키고, 한 사람이 탐욕하고 사나우면 온 나라가 어지럽게 되어진다. 그의 기틀이 이와 같으니, 한 마디 말이 일을 뒤엎고, 한 사람이 나라를 안정시킨다는 것은 이를 두고 한 말이다. 요순이 인애로써 천하를 거느리니 백성들이 그를 따르고, 걸주가 포악으로써 천하를 거느리니 백성들이 그를 따라고, 건주가 포악으로써 천하를 거느리니 백성들이 그를 따라다. 그가 명령하는 것이 좋아하는 것과 딴판일 경우에는 백성들은 따르지 않는 법이다. 그러므로 군자는 자기가 먼저 지니고 있는 연후에야 남에게도 있기를 요구하며 자기에게 없는 후에야 비방함 수 있으니 자기 자신 속

에 간직한 바를 가지고 미루어서 생각해 보지 않고서 능히 남을 깨우쳐 줄 수 있는 사람은 일찍이 없었다. 그러므로 치국은 집안을 정제하는 데 있다는 것이다.

一家⁸¹仁 一國興仁 一家讓 一國興讓 一人⁸²貪⁸³戻⁸⁴ 一國作亂 其機⁵⁵如此 此謂一言 價事 一人定國 堯舜 帥⁸⁶天下以仁⁸⁷ 而民從之 桀紂 帥天下以暴 而民從之 其所令 反其所好 而民不從 是故君子有諸己⁸⁸ 而后求諸人 無諸己⁸⁹而后非諸人 所藏乎身 不恕⁹⁰ 而能喻諸人者 未之有也 故治國在齊其家

[주석]

- 81 一家: 君의 家.
- 82 一人: 君.
- 83 貪:讓의反.
- 84 戾:仁의 反.
- 85 機: 一動하면 萬이 動하는 것.
- 86 帥: 자신이 인도한다.
- 87 仁: 人倫의 明德, 孝·弟·慈의 總名,
- 88 有諸己: 孝·弟·慈의 德이 自己에게 있는 것.
- 89 無諸己: 孝·弟·慈의 德이 자기에게 없는 것.
- 90 恕:絜矩之道.

[평설]

윗 節은 明明德이요. 이 節은 親民이다.

다산의 恕說은 다음과 같다.

"恕에는 두 가지가 있다. 하나는 推恕요, 다른 하나는 容恕다. 옛날 經書에는 推恕만 있지 본래 容恕는 없었는데, 주자가 말한 것은 대개 容恕에 대한 것이다. (중용)에 '施諸己而不願 亦勿施於人'이라 한 것은 推恕인 것이다. 子貢이 '我不欲人之加諸我也 吾亦欲無加諸人'이라 한 것은 推恕인 것이다. 이 經에서 '所惡於上 毋以使下 所惡於下 毋以事上'이라 한 것은 推恕인 것이다. 공자가 '己所不欲 勿施於人'이라 한 것은 推恕인 것이다. 推恕란 自修하는데서 나온 것이다. 그러므로 맹자는 '억지로라도 미루어 생각하여 실행하면 사람다움은 바로 가까이 있는 것이다'하였으니, 사람과 사람이 교제할 때는 오직 推恕만을 요기한 방법으로 생각해야 한다고 말하는 것이다. 옛 聖人들이 恕를 말할 때는 다 이러한 뜻이었다'

"소위 容恕라 하는 것은〈楚辭〉에 '恕근하여 남을 헤아려라'하였고,〈趙世家〉에는 '老臣이 自恕한다' 하였고、《漢書》의 〈劉寬傳〉에는 溫仁하여 多恕한다'하였으니, 이는 容恕인 것이다."

"推恕와 容恕는 비록 서로 가까운 것 같으나 그 차이는 천리나 된다. 推恕는 自修를 주로 하여 자기의 善한 점을 실행하는 것이요. 容恕란 治人을 주로 하여 남의 잘못을 관대하게 보아주는 것이다. 이것이 어찌 같은 것이겠는가, 따라서 이 經에서 말한 남에게 요구하고 남을 비방한다는 것은 推恕를 거꾸로 말한 것이지 곧장 그것이 推恕는 아니다. 옛 聖人들의 소위 恕란 남에게 있기를 요구한 후에야 내게도 있는 것이요, 남을 비방하게 된 후에는 내게도 없어야 하는 것인데, 이 經에는 내가 간직한 후에 남에게도 있기를 요구하며, 내게 없고 난 후에야 남을 비방한다 하였으니, 겉과 속, 本과 末이 거꾸로 되지 않았는가, 그러나 그가 경계하는 것은 推恕에 있는 것이지, 容恕에 있는 것이 아니다. 이제 여기에 어떤 사람이 있어 이를 잘못 읽고 잘못 미루어 생각한다면, 장차 '목욕을 같이 하는 사람은 발가숭이를 꾸짖을 수 없고, 도둑질을 함께 하는 사람은 담 구멍 뚫는 것을 꾸짖을 수 없다고 하면서, 내 마음으로써 다른 사람의 마음을 헤아리되, 기꺼이 서로 용서하면서 서로 비난하는 말을 하지 않을 것이다. 곧 그러한 폐단은 장차 그와 내가 서로 나쁜 짓에 익숙해지면서도 서로 바로 잡아주지 않는 데 있을 것이니, 이 어찌 옛 聖人들의 본뜻이겠는가. 經에서 말한 것은 장차 백성들을 敎化하고자 한다면 반드시 먼저 自修하여야 하고, 장차 自修하고자 한다면 반드시 먼저 미루어 생각하는 마음을 가직해야 하는 것이니, 恕란 헤아려 보는 길인 것이다. 헤아려 보되 나에게 孝 弟가 있으면 이내 백성들에게서 그것을 요구할 수 있을 것이요, 헤아려 보되 내가 不孝한 점이 없으면 이내 백성들을 비난할 수 있을 것이니. 이치는 서로 통한다 하더라도 말에는 반드시 차례가 있는 것이다. 이제 곧장 '내게서 찾고' '남을 비방하는 것'을 恕라고 한다면 겉과 속, 本과 末이 곧 그 자리에서 거꾸로 되어 버릴 것이다. 그러므로 '남에게 요구하고 남을 비난하는 것'은 推恕를 거꾸로 말한 것이라 할 수 있다." "恕란 본래 自修하는 것인데 거꾸로 말하면 治人하는 것처럼 되는 것이다. 만일 여기서 恕를 治人하는 것으로 인정한다면 크게 잘못된 것이다. 그러므로 이 점을 분명히 해두는 것이다."

옛 시에 "어엿하게 어여쁜 복숭아꽃은 그 잎도 무성하도다. 시집가는 아가씨는 그 댁 사람되어 화목하도다"하였으니, 그 댁 사람되어 화목하여야 나라 사람들을 교화시킬 수 있는 것이다. 옛 시에 "형에게 순종하고 아우와 화목하도다"하였으니, 형에게 순종하고 아우와 화목하여야 나라 사람들을 교화시킬 수 있을 것이다. 옛 시에 "그 용의에 어긋남이 없으므로 사방 나라를 바르게 할 수 있다"하였으니, 그들의 부모 형제들이 본받을 수 있게 되어야만 백성들이 그를 본받을 수 있는 것이다. 이를 일러 치국은 그 집안을 정제함에 있다 하는 것이다.

詩⁹¹云 桃之夭夭⁹² 其葉蓁蓁⁹³ 之子⁹⁴于歸⁹⁵ 宜⁹⁶其家人 宜其家人而后 可以教國人 詩 ⁹⁷云 官兄官弟 官兄官弟而后 可以教國人 詩⁹⁸云 其儀⁹⁹不忒¹⁰⁰ 正是四國 其爲父子

兄弟足法而后 民法之也 此謂之治國在齊其家

[주석]

- 91 詩:《詩經》、〈周南〉、'桃夭'、
- 92 夭夭: 어리고 어여쁜 모습.
- 93 蓁蓁: 무성한 모습.
- 94 之子: 是子. 子는 시집가는 女子.
- 95 歸:嫁.
- 96 宜:和順.
- 97 詩(宜兄):《詩經》、〈小雅〉、'蓼蕭'、
- 98 詩(其儀):《詩經》、〈曹風〉、'鳲鳩'、
- 99 儀: 본보기의 모습.
- 100 忒:差.

[평설]

齊家한 후에 治國함을 밝힌 詩들이다.

소위 천하를 태평하게 하는 것이란, 그의 나라를 다스림에 있다는 것은 윗사람이 늙은이를 늙은이로 섬겨야만 백성들이 효도의 기풍을 일으키고, 윗사람이 어른을 어른으로 섬겨야만 백성들이 우애하는 기풍을 일으키고, 윗사람이 외로운 애를 불쌍히 여겨야만 백성들이 배반하지 않을 것이다

所謂平天下在治其國者 上老老¹⁰¹而民興孝 上長長¹⁰²而民興弟 上恤孤¹⁰³而民不倍

[주석]

- 101 老老: 天子가 老人들을 봉양함.
- 102 長長: 世子가 나이의 禮節을 배움.
- 103 恤孤:孤兒를 矜恤히 여김.

[평설]

여기서는 백성들의 늙은이를 봉양하며 백성들의 어른을 어른으로 공경하며 백성들의 어린 孤兒를 불쌍히 여겨 줌으로써, 백성들로 하여금 스스로 孝·弟·慈의 道를 닦도록 하고 있다. 이는 新民의 道라 할 수 있다.

주자는 老老를 맹자가 老吾老라 하였다는 것으로 설명한데 대하여, 다산은 이를 반박하고 있다. "天子나 諸候가 스스로 그의 어버이를 봉양하는 것을 '老老'라 해도 좋을 것인가. 天子가 臣民에 대하여는 長幼의

序次를 따지지 않는 것인데, 그것을 '長長'이라 해도 좋을 것인가. 老老 長長은 분명히 太學의 禮에 관계된 것이다. 經에 '太學之道 在明明德'이라 한 것에 대한 올바른 해석은 오직 이 구절에 있을 따름이다. 이제 이 구절을 自修하는 孝·弟·慈로 생각한다면, 孝·弟·慈의 三德은 이내 太學과는 아무런 상관이 없을 것이니, 이 책도 太學의 책이 될 수 없고, 이 道도 太學의 道가 될 수 없을 것이다. 옛 聖王들은 太學에서 맏아들을 처우하되, 맏아들에게 老老 長長의 禮를 가르치고 만백성에게 老老 長長의 법도를 보이게 하여, 世代를 이어 人君이 될 자로 하여금 자신이 먼저 孝弟를 가지고 天下를 領率하게 하며, 당시의 臣民된 자들로 하여금 孝弟의 기풍을 일으키게 하여, 모두 크게 敎化되도록 하였던 것이다. 그의 大經 大法은 또한 모두 없어져 빛나지 않으니 적지 않게 참뜻을 잃어버리고 있는 것이다. 요즈음 사람들은 이 經을 읽되 이 뜻을 모르고 있으니, 보물함을 사놓고도 구슬은 그냥 돌려 보낸 셈이 되는 것이다."

이제 老老 長長 恤孤의 禮를 古記錄에 의하여 살펴보자.

老老의 禮는 다음과 같다. 《禮記》 〈王制〉篇에 "대체로 養老를 有虞氏는 燕禮로써 하고, 夏后氏는 饗禮로써 하고, 殷나라 사람은 食禮로써 하였는데, 周나라 사람은 이를 다듬어서 겸하여 사용하였다. 50세가 되면 鄕에서 양로하고, 60세가 되면 國에서 양로하고, 70세가 되면 學에서 양로하다"하였고, 또 "有虞氏는 上庠에서 벼슬 한 國老를 위로하고 下庠에서는 서민의 老人을 위로하였으며, 夏后氏는 東序에서 國老를 위로하고 左學에서 庶老를 위로하였으며. 周나라 사람은 東膠에서 國老를 위로하고 戱庠에서 庶老를 위로하였는데, 虞痒은 나라의 西郊에 있다"하였고, 〈文王世子〉篇에서는 "天子가 視學하려면 東序에 가서 드디어 三老 五更 群老들의 자리를 배설한다. 음식을 진설한 자리에 나아가서 禮酒와 養老의 珍羞가 갖추어졌는가를 살피고는 드디어 노래를 읊게 한다. 물러가서는 孝養의 길을 닦아 行한다. 자리에 돌아가서는 樂工으로 하여금 淸廟에 올라 노래하게 하고, 이미 노래가 끝나면 말을 주고 받는다. 父子 君臣 長幼의 道는 德에 맞추어 이를 음악으로 만드는 것이니, 致禮 중에서도 큰 자이다"하였고, 또 "제사와 養老의 乞言과를 합해서 말한 禮는 다 小樂正이 東序에서 이를 깨우친다"하였고 祭義에서는 "明堂에서 祭祠 지내는 것은 諸侯에 孝道를 가르치는 까닭이요. 太學에서 三老 五更을 대접하되 天子가 옷깃을 걷어 올리고 희생을 칼질하며 간장을 떠다가 바치기도 하며, 술잔을 들고 안주까지 올리기도 하며, 머리에는 면류관을 쓰고 손에는 방패를 잡는 것은 諸侯들끼리 우애하기를 가르치는 까닭인 것이다. 그러므로 鄕里에서는 나이로 따지기 때문에 窮한 老人도 버림받지 않으며, 강한 사람이 약한 사람을 범하거나 많은 인원이 수효가 적은 인원에게 횡포를 부리지 않으니, 이는 太學에서 유래한 것이다"하였다. 《大戴禮》에서는 "天子가 春秋로 太學에 들어가서 國老들을 앉혀 놓고 간장을 들고 친히 그들을 접대하니, 孝道를 밝히자는 所以인 것이다"하였다.

다산은 이와 같은 古典의 기록을 통하여 보아온 내용을 다음과 같이 풀이하고 있다.

"여기서 國老라 한 것은 公卿大夫로서 70이 되면 벼슬을 그만두고 鄕里로 돌아와 老年을 보내고 있는 사람이다. 季孫이 田賦를 사용할 때 공자를 稱하여 國老라 한 것이 그것이다. 庶老라 한 것은 士·庶人의 늙은이인 것이다. 《禮記》의 註疏에서 有熊氏가 養老의 禮를 말했는데, 그 細目에 네 가지가 있다.

三老五更이 그 하나요 國事로 죽은 자의 父祖가 그 둘이요. 公卿으로써 벼슬을 그만둔 늙은이가 그 셋이요, 庶人의 늙은이가 그 넷째인데, 1년 동안에 대체로 일곱 번 행한다 하였지만, 그 뜻은 잘못된 것이다. 養老에는 겨우 二等級이 있을 따름이다. 三老 五更은 원래 公卿의 늙은이요, 國事로 죽은 자의 父祖는 당연히 庶人의 늙은이에 속하는 것이다. 하나는 '國老'라 하여 太學에서 養老하고, 둘째는 '庶老'라 하여 虞庠에서 養老하는 것이니. 이와 같이 할 따름인 것이다." 長長의 禮는 다음과 같다. 《禮記》 〈文王世子〉篇에서 "한 가지 일을 行하고서 세 가지 좋은 것을 다 얻게 되는 자는 오직 世子뿐인 것이다. 그가 學宮에서는 나이로 따지게 됨을 말한 것이다. 그러므로 世子가 學宮에서는 나이로 따지니, 나라 사람들은 이를 보고 '장차 우리들의 임금이 될 것인데 나와 더불어 나이로 사양하는 것은 웬일인가' 하면 '父母가 계시니 마땅히 예절이 그러한 것이다. 그러면 뭇 사람들은 父子의 道를 알게 될 것이다' 한다. 둘째는 '장차 우리들의 임금이 될 것인데 나와 더불어 나이로 사양하는 것은 웬일인가', '임금이 계시면 마땅히 예절이 그러한 것이다. 그러면 뭇 사람들은 君臣의 義를 나타낼 것이다'라 한다. 셋째는 '장차 우리들의 君王이 될 것인데 나와 더불어 나이로 사양하는 것은 웬일인가' 하면, '어른을 어른으로 섬기는 것이다. 그러면 뭇 사람들은 長幼의 禮節을 알게 될 것이다' 父子 君臣 長幼의 道를 얻으면 나라는 다스려질 것이다." 라 하였다. 《大戴禮》에서는 〈學禮〉를 引用하여 "제왕이 東學에 들어가 친족을 높이고 仁者를 귀하게 여긴다면, 親과 疎에 차례가 있을 것이다. 제왕이 南學에 들어가 나이를 높이고 信을 귀하게 여긴다면, 長幼에 差等이 있을 것이다. 제왕이 西學에 들어가 賢者를 높이고 德을 귀하게 여긴다면, 聖者와 智者가 각각 제 자리에 있을 것이다. 제왕이 北學에 들어가 貴를 높이고 벼슬을 높인다면, 貴賤에 等級이 생길 것이다. 제왕이 太學에 들어가 스승을 받들고 도리를 묻는다면, 德과 智는 자라나면서 나라 다스리는 길도 얻게 될 것이다."라 하였다.

恤孤의 禮는 다음과 같다.《禮記》〈郊特性〉篇에서 "봄에는 孤兒들에게 먹이고 가을에는 늙은이들에게음식을 드리니 그 뜻은 다 같은 것이다"하였고、〈禮記》〈月令〉篇에서는 "仲春에는 幼兒들을 扶養하며 여러 孤兒들을 살피고,仲秋에는 쇠약한 노인들을 扶養하며 안석과 지팡이를 준다"하였고、〈大戴禮》에서는 "司徒는 봄일을 맡았으니 孤兒 8人을 入朝하게 하여 春事를 이룩하게 하며,司空은 겨울 일을 맡았으니,國老 6人을 休息하게 하여 冬事를 이룩하게 한다"하였고、《禮記》〈文王世子〉篇에서는 "天子가 視學할때 樂工으로 하여금 淸廟에 올라가 노래하게 하며,堂下에는 象舞와 大武를 연주하게 하고,有司가音樂을 마쳤음을 아뢰면 돈이 이내 여러 벼슬아치들에게 명령하여 '제 나라에 돌아가서 東序에서 老幼를 위로하라'하니,이는 仁으로써 끝을 맺는 것이다"하였고、《毛詩》〈靈臺〉疏에서는 "辟雍 大射는孤兒들을 扶養하는 곳이요、靈臺는 雲氣를 바라보는 집이다"하였고、《韓詩外傳》에는 "늙은이를 섬기고 孤兒를 부양하여 백성들을 敎化하고 賢人을 등용하며 功있는 사람에게 賞을 주어 善行을 권한다"하였고、《後漢書》에서는 "中元 元年에 처음으로 三雍을 세웠는데,顯宗이 친히 그 禮를 집행하여 三老인 李躬과 五更인 桓榮을 높여 위로하였고,有司에게 명하여 늙은이를 존대하고 고아들을 부양해 주도록 하였다"하였다. 이에 대하여 다산은 다음과 같이 評하고 있다. "辟雍에서 孤兒를 부양한다는 것은 이미

明文이 있으며,《禮記》의 《郊特牲》篇에 春響 秋食한다는 글이 이미 나란히 드러나 있으니, 그렇다면 禮節이 學官에서 거행된다는 것은 분명하다. 이에 《禮記》의〈文王世子〉篇에도 東序에서 어린 고아와 노인을 부양한 것이 분명하고, 孔類達의 注疏에는 그 의의를 갖추어 말했으니, 그렇다면 늙은이를 부양하고 고아들을 구휼하는 것이 學宮의 禮節임이 분명하다. 《禮記》〈王制〉篇 興學條에 司徒가 늙은이들을 부양하여 孝道를 다하도록 하고, 고아들을 긍휼히 여겨 不足한 것을 뒤쫓아 보충하게 하니, 이는 혹시 鄕學의 法인지도 모른다. 도대체 위에서 老老라 한 것은 太學에서 養老하는 것이요, 위에서 長長이라 한 것은 太學에서 나이의 序次를 따진 것이요, 위에서 恤孤라 한 것은 太學에서 饗孤하여 주는 것이다. 이 세 가지 큰 禮節을 太學에서 孝・弟・慈의 기풍을 일으키는 근본으로 삼은 것이니, 이 세 가지 禮節을 버린다면 經에서 太學之道라 이른 것은 무슨 道인지 모를 것이요, 經에서 明德을 天下에 밝힌다한 것은 무슨 德인지 모를 것이다. 내가 소위 보물함을 사놓고 구슬을 돌려 보냈다는 것은 감히 사실에서 지나친 것이 아닐 것이다"

그러므로 군자에게는 자신에 미루어 남을 헤아리는 도가 있는 것이다. 윗사람이하기 싫은 것을 아랫사람에게 시키지 말 것이며, 아랫사람이 싫어하는 것을 가지고 윗사람을 섬기지 말 것이며, 앞사람이 싫어하는 것을 뒷사람에게 먼저 시키지말 것이며, 뒷사람이 싫어하는 것을 가지고 앞사람을 따르게 하지말 것이며, 오른쪽 사람이 싫어하는 것을 가지고 왼쪽 사람과 사귀지말 것이니, 그것을 일러 자신을 미루어 남을 헤아리는 도라 하는 것이다.

是以君子有絜¹⁰⁴矩¹⁰⁵之道¹⁰⁶也 所惡於上 毋以使下 所惡於下 毋以事上 所惡於前 毋以先後 所惡於後 毋以從前 所惡於右 毋以交於左 所惡於左 毋以交於右 此之謂 絜矩之道也

[주석]

104 絜:潔. 줄로 물건의 大小를 잰다.

105 矩: 直角의 자.

106 絜矩之道:恕.

[평설]

다산은 다음과 같이 설명하였다. "대체로 네모 반듯한 그릇은 반드시 6면이 있는데, 그의 稜角의 面體가 혹 비스듬하거나 혹 굽어서 뾰쭉하거나 혹 쑥 들어갔거나 하면 曲尺으로 이를 재야만 이를 바르게

할 수 있는 것이다. 그의 上稜을 재어서 그것이 비스듬히 굽은 것을 안다면, 드디어 이 曲尺을 가지고 下稜을 재어서 그의 비스듬이 굽은 곳을 고르게 한다. 그의 下面을 재어서 그의 오목하고 뾰쭉한 곳을 알아낸다면, 드디어 이 曲尺을 가지고 上面을 재어서 그의 오목하고 뾰쭉한 곳을 고르게 한다. 前後 左右가 다 그러하지 않은 것이 없을 것이니, 그 때에는 六合이 平正하게 되어 方正한 그릇이 될 것이다. 우리들이 억지로라도 恕를 行함으로써 仁을 구한다면, 그의 방법이 또한 이러한 것이다. 마음으로 曲尺을 삼아 六合이 서로 마주치는 데를 재게 하여 整齊되지 않은 점을 整齊하고 不平等한 것을 平等하게 한다면, 그 때에는 마음과 몸이 모두 바르게 될 것이다. 자기를 바르게 하여 다른 것들을 바르게 만드는 것이 天下를 태평하게 하는 要法인 것이다."

다산은 "사람이 이 세상에 나자 그의 온갖 선한 일이나 온갖 악한 일들이 모두 사람과 사람이 서로 접촉하는 사이에서 일어나는 것이다. 사람과 사람이 서로 접촉하면서 각기 本分을 다한다면, 이를 일러 仁이라 이르는 것이다. 仁이란 二人인 것이다. 아비를 孝로써 섬기면 '仁'이라 하는데, 아들과 아버지 두 사람인 것이다. 兄을 悌로써 섬기면 仁이라 하는데, 兄과 아우 두 사람인 것이다. 아들을 慈로써 기르면 '仁'이라 하는데, 아비와 아들 두 사람인 것이다. 君臣이 두 사람이요, 夫婦가 두 사람이요, 長幼가 두 사람이요, 民牧이 두 사람이다. 仁親이나 仁民이 仁 아님이 없으니 이에 성인은 말하기를 '억지로라도 恕를 행하면 仁은 아주 가까이 있다'하였으니 怒란 仁의 방법인 것이다. 子貢이 한 마디로 종신토록 이를 실행할 것이 있습니까를 물었더니, 공자는 '그것은 恕일거야'하였고, 門人이 하나로 꿰뚫는 길을 물으니, 曾子는 '선생님의 道는 忠怒의 따름이다'하였다. 한 '恕'字로 上下를 꿰뚫고 前後를 꿰뚫고 左右를 꿰뚫었는데, 단지 '자기가 하고싶지 않은 일은 남에게 베풀지 말라'하였다. 그의 道로 말하면 지극히 簡略하여 오직 한 '恕'字인데, 이를 내던져 놓으면 六合에 가득히 차니, 六合은 正方形이라 曲尺으로 이를 잴 수가 있는 것이다. 남이 우리 아버지를 업신여기면, 나는 그를 미워할 것이다. 그러므로 太學에서 養老의 禮는 남의 아버지를 공경하는 것이니, 그러면 백성들은 과연 孝道의 기풍을 일으킬 것이다. 남이 내 형을 업신여기면, 나는 그를 미워할 것이다. 그러므로 太學에서 序齒의 禮는 남의 兄을 공경하는 것이니, 그러면 백성들은 과연 弟의 기풍을 일으킬 것이다. 그러므로 군자에게는 헤아려 보는 道가 있는 것이다."

옛 시에 "즐거울손 군자여. 백성의 부모로다"하였다. 백성들이 좋아하는 것을 좋아하고, 백성들이 싫어하는 것을 싫어하니, 이를 일러 백성의 부모라 이르는 것이다. 옛 시에 "우뚝 솟은 저 남산이여. 돌덩이가 포개져 있구나. 혁혁하게 빛나는 사윤이여, 백성들이 모두 그대를 쳐다본다"하였다. 나라를 맡은 사람은 불가불 삼

가야 할 것이니, 편벽되면 천하 사람들의 주륙함이 될 것이다. 옛 시에 "은나라가 아직 민중을 잃지 않았을 때에는 상제의 뜻에 잘 일치되었으니, 모든 태도는 은나라를 거울삼을지어다. 위대한 하늘의 명령을 받들기란 쉽지 않은 것이다"하였다. 민중을 얻으면 나라를 얻고, 민중을 잃으면 나라를 잃는다는 것을 말한 것이니라. 詩¹⁰⁷云 樂只君子 民之父母 民之所好好之 民之所惡惡之 此之謂民之父母 詩¹⁰⁸云節彼南山 維石巖巖 赫赫師尹¹⁰⁹ 民具¹¹⁰爾瞻 有國者 不可以不慎 辟¹¹¹則爲天下僇¹¹²矣 詩¹¹³云 殷之未喪師¹¹⁴ 克配¹¹⁵上帝 儀監于殷 峻命¹¹⁶不易 道¹¹⁷得衆則得國 失衆則失國

[주석]

107 詩(樂):《詩經》,〈小雅〉,'南山有臺'.

108 詩(節):《詩經》,〈小雅〉,'南山'.

109 師尹:周太師 尹氏.

110 具: 俱.

111 辟:僻.

112 僇:戮.

113 詩:《詩經》、〈大雅〉、'文王'편.

114 師:衆.

115 配:對.

116 峻命: 天命

117 道: '말하다'는 동사.

[평설]

이 구절은 立賢하는데 대한 경계의 글이다. 民之所好란 그 대상이 賢德을 갖춘 사람이요, 民之所惡란 그 대상이 奸邪한 人物인 것이다. 편벽되면 奸邪한 사람을 登用하여 급기야 나라를 잃고 天下의 誅戮까지도 당하게 됨을 경계한 것이다.

다산은 이르기를 "나라를 다스리는 자의 큰 政策에는 두 가지가 있으니, 하나는 '사람을 쓰는 일'이요 다른 하나는 '재물을 다루는 일'이다. 대체로 사람이 이 세상에 태어나면 두 가지 큰 욕심을 가지게 되니, 하나는 '높은 지위를 갖는 것'이요, 둘째는 '재물을 갖는 것'이다. 위에 있는 사람의 욕심은 높은 지위를 갖는 데 있고, 아래에 있는 사람의 욕심은 재물을 갖는 데 있는 것이다. 사람을 천거하여 쓸 때에는 그들의 賢愚 邪正을 가려서 升降 黜陟함에 있어서 民衆의 마음에 어긋나지 않도록 하며, 稅金을 징수하여 거두어들일 때는 賦稅 財精의 出納과 收發을 함에 있어서 民衆의 마음에 어긋나지 않도록 한다면. 物情이

고르게 이루어지니 나라가 그 때문에 안정될 것이다. 만일 그렇지 않으면 災禍가 그 자리에서 나타나게 될 것이니, 그러므로 옛날부터 朝廷의 治亂 得失은 항상 賢人을 세우는 문제에서 생기며, 野人의 苦樂 恩怨은 항상 財物을 거두어 들이는 문제에서 생기는 것이다. 비록 모든 制度나 많은 官員들의 일이 천만 가지로 얽혀 있다 하더라도, 그의 歸趣를 조용히 窮究해 본다면 조정에서나 민간에서나 그들이 다투는 것은 오직 이것뿐이다. 聖人은 그 까닭을 알고 있기 때문에 사람을 쓸 때에는 賢賢 親親함으로써 그들을 대우하고, 재물을 다스릴 때에는 榮榮 利利함으로써 小人을 대우하니, 그의 盛大한 德과 지극한 출을 백성들로 하여금 잊지 못하게 하는 要諦가 여기에 있는 것이다. 이 구절에서 거듭거듭 말하고 되풀이하면서 경계를 거듭한 것은 다 이 뜻에서인 것이다."라 하였다.

그러므로 군자는 먼저 덕을 삼가야 한다. 덕이 있으면 거기에 인민이 있고, 인민이 있으면 거기에 국토가 있고, 국토가 있으면 거기에 재물이 있고, 재물이 있으면 거기에 쓸 일이 있게 된다. 덕은 근본이요, 재물은 말단이다. 근본을 외면하고 말단에 사로잡히면, 백성들로 하여금 서로 다투며 서로 빼앗게 만든다. 그러므로 재물이 모여지면 백성들은 흩어지고, 재물이 흩어지면 백성은 모이는 것이다. 그러므로 말이 거슬러 나가면 또한 거슬러 들어오고, 재물이 거슬러 들어오면 또한 거슬러 나가게 마련이다. 《강고》에 "하늘의 명령은 항상 있는 것이 아니다"하였으니, 선하면 천명을 얻고 선하지 못하면 천명을 잃게 된다는 것을 말한 것이다.

是故君子先慎乎德¹¹⁸ 有德此有人¹¹⁹ 有人此有土¹²⁰ 有土此有財 有財此有用 德者本 也 財者末也 外本內末 爭民施奪 是故財聚則民散 財散則民聚 是故言悖而出者 亦 悖而入 貨悖而入者 亦悖而出 康誥曰 惟命¹²¹不于常 道善則得之 不善則失之矣

[주석]

118 徳: 明徳. 孝・弟・慈의 三徳.

119 人: 人民. 民衆.

120 十.: 國十.

121 命: 天命

[평설]

이 구절은 散財를 위한 경계의 글이다.

言悖 貨悖句는 당시의 속담인데, 여기서 貨悖의 뜻을 취하기 위하여 全句를 인용했을 따름이다.

《초서》에 "초나라에는 보배로 삼을 만한 것이 없고. 오직 선만을 보배로 삼는다"하 였다. 구범은 "망명 중에 있는 사람은 보배로 여길 것이 없고, 사람다운 어버이를 보배로 여긴다"하였다. 〈진서〉에는 "만약 한 사람의 신하가 굳굳하여 다른 재주는 없으나 마음이 부드러워 사람을 포용하는 도량이 있으며, 다른 사람이 재주를 가 지고 있으면 마치 자기가 가진 듯이 여기며, 자기보다 잘난 사람을 진심으로 좋아 하며 칭찬할 뿐만 아니라. 진실로 남을 용납할 줄도 알고 그 자손과 백성들을 보호 하는지라. 아마 이런 사람은 나라에도 이익이 있을 것이다. 남이 재주를 가지고 있 으면 질투하며 미워하고 남의 뛰어난 인품을 배척하여 세상에 통하지 못하게 한다 면 진실로 남을 포용할 수도 없을 것이니 우리 자손과 백성들을 능히 보호할 수도 없으며 또한 '위태롭다' 하리라"하였다. 오직 사람다운 사람만이 그런 나쁜 사람 을 귀양 보내어, 오랑캐 땅에다 가두어 두고 중국에서 살지 못하게 할 수 있는 것 이다. 이를 일러 사람다운 사람이라야 사람을 사랑할 수 있고. 사람을 미워할 수도 있다는 것이다. 현인을 만나도 그를 등용하지 못하고 등용하더라도 먼저 하지 못 하는 것도 천명이요. 나쁜 사람을 만나도 물리치지 못하고 물리치더라도 멀리하지 못하는 것도 잘못이다. 남이 싫어하는 것을 좋아하며 남이 좋아하는 것을 싫어하 는 것은, 이를 일러 사람의 천성을 거스른다는 것이니, 재앙이 반드시 그 자신에게 미칠 것이다. 그러므로 군자에게는 큰 도가 있으니 반드시 충성과 신의로써 이름 얻게 될 것이요. 교만과 태만으로써 이를 잃게 될 것이다.

楚書¹²²日 楚國無以爲寶 惟善以爲寶 舅犯¹²⁸日 亡人¹²⁴無以爲寶 仁親以爲寶 秦誓¹²⁵日 若有一介臣 斷斷¹²⁶兮 無他技 其心休休焉 其如有容焉 人之有技 若己有之 人之 彦聖 其心好之 不啻若自其口出 寔能容之 以能保我子孫黎民 尚亦有利哉 人之有技 娼疾以惡之 人之彦聖 而違之啻不通 寔不能容 以不能保我子孫黎民 亦日殆哉 唯仁人 放流之 迸諸四夷 不與同中國 此謂唯仁人爲能愛人能惡人 見賢而不能舉舉而不能先 命也 見不善而不能退 退而不能遠 過也 好人之所惡 惡人之所好 是謂 拂人之性 菑必逮夫身 是故君子有大道 必忠信以得之 驕秦以失之

[주석]

122 楚書:楚語.

123 舅犯:晉文公舅孤偃字子犯.

124 亡人: 文公. 그 때 公子로서 出國 중이었다.

125 秦誓:〈周書〉。

126 斷斷 : 誠一한 모습.

[평설]

鄭玄은 '命字를 慢으로 程子는 怠로 고쳐야 한다고 하였지만, 다산은 改字에 동의하지 않았다. 이 구절은 立賢을 위한 경계의 글이다.

楚書의 기록은 賢賢을 말하고, 舅犯의 말은 親親을 뜻한다.

재물을 늘리는 데는 큰 방법이 있으니, 생산을 많이 하고 소비를 적게 하며, 만들기는 빨리하고 쓰는 일은 더디게 한다면, 재물은 항상 넉넉할 것이다. 사람다운 사람은 재물로써 자신을 발전시키고, 사람답지 못한 사람은 자신을 죽여 재물을 발전시킨다. 아직 윗사람이 사람 구실 하기를 좋아하는데도 아랫사람이 의를 좋아하지 않는 일이란 없었고, 의를 좋아하는데 그 일이 성취되지 못하는 적도 없거니와, 부고 안에 가지고 있는 재물이 그의 재물이 아닌 적도 없었던 것이다. 맹현자는 "말을 기르는 벼슬아치는 닭 돼지 같은 것은 거들떠보지 아니하고, 제사 때 얼음을 쓰는 집안은 소나 양 따위를 기르지 아니하며, 백승의 집안에서는 세금을 가혹하게 징수하는 신하를 두기보다는 차라리 도둑질하는 버릇이 있는 신하를 두어야 한다"하였다. 이는 나라는 재리(財利)를 이익으로 여기는 것이 아니라, 의리를이익으로 여기는 것을 말 한 것이다. 국가의 우두머리가 되어 가지고 재용(財用)에만 힘을 쓰는 것은 반드시 소인으로부터 시작되는 것이다. 소인들은 잘 한다고 하지만 소인으로 하여금 나라를 다스리게 한다면 재해가 한꺼번에 닥치게 될 것이니 비록 착한 사람이 있더라도 또한 어찌 할 길이 없을 것이다. 이는 나라는 재리를이익으로 여기는 것이 아니라, 의리를이익으로 여기는 것을 말한 것이다.

生財有大道 生之者衆 食之者寡 爲之者疾 用之者舒 則財恒足矣 仁者以財發身 不仁者以身發財 未有上好仁 而下不好義者也 未有好義 其事不終者也 未有府庫¹²⁷財 非其財者也 孟獻子¹²⁸日 畜馬乘¹²⁹ 不察於鷄豚 伐氷之家¹³⁰ 不畜牛羊 百乘之家¹³¹ 不畜聚斂之臣 與其有聚斂之臣 寧有盜臣 此謂國不以利爲利 以義爲利也 長國家¹³²而務財用者 必自小人矣 彼爲善之¹³³ 小人之使爲國家 菑害並至¹³⁴ 雖有善者 亦無如之何矣 此謂國不以利爲利 以義爲利也

[주석]

- 127 府庫: 民之府庫.
- 128 孟獻子: 魯나라 賢大夫, 仲孫蔑,
- 129 畜馬乘: 士벼슬아치.
- 130 伐氷之家: 卿大夫以上.
- 131 百乘之家: 采地를 가진 자.
- 132 長國家: 國家의 長官이 되 자
- 133 彼爲善之: 彼小人이 스스로 善理財라 한다. 주자는 彼爲善之 以下에 闕文이 있다고 주장하기도 하지만, 다산은 "그가 비록 스스로 理財를 잘 한다고 생각하지만 이와 같이 小人을 시켜 國家를 다스리게 한다면 災害가 並至할 것이다"로 해석하고 있다. 따라서 주자의 闕文說을 받아들이지 않았다.
- 134 小人之使爲國家 菑害並至:이 구절은 散財를 위한 경계의 글이다.

옮긴이 소개 | 현암 이을호 (1910~1998)

전남 영광에서 태어나 경성 약학전문학교에서 수학했다. 졸업 후 고향에서 호연당 약국을 경영하며 임시정부를 지원했다. 항일운동을 일으키다가 형무소에 수감되면서 우리의 사상에 담긴 지혜로써 민족의 독립을 이루고자 경전을 공부했다. 광복과 더불어 고향에 민립남녀중학교를 설립해 교장으로 재직하다가 광주 의과대학 약국장에 취임했다. 전남대학교 철학과 교수로 재직했고, 다산경학에 대한 연구업적으로 서울대학교에서 박사학위를 받았으며, 국립광주박물관장을 역임했다. 강항(姜沆) (간양록), 다산(茶山) (목민심서)와 사서삼경을 번역하는 등 우리 의식으로써 유교경전의 한글화라는 새로운 지평을 열고, 중국사상의 한국적 이해를 통하여 한국학 연구의 새로운 방향을 제시하였다. (이을호전서) 24권 9책을 남겼으며, 후학들은 그를 온유한 인품이 학덕과 맥을 같이한 소승으로 기억한다.

한글 중용 · 대학

ⓒ사단법인 올재

발행 | 2013년 5월 9일

펴낸이 | 홍정욱

기획 · 편집 | 이상민 주준형 박경림

교정 | 손현

표지제호 | 강병인

편집디자인 | 황인정

펴낸곳 | 사단법인 올재

출판등록 | 2011년 11월 4일 제300-2011-188호

주소 | 서울시 종로구 삼청동 157-78

전화 | 02-720-8278

팩스 | 02-773-0250

홈페이지 | www.olje.or.kr

ISBN | 978-89-97876-11-2

*표지 제호 저작권은 캘리그라퍼 강병인 님께 있습니다.